

NIKOLAUS VON CUES

DER LAIE
ÜBER DEN
GEIST

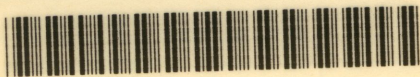
228

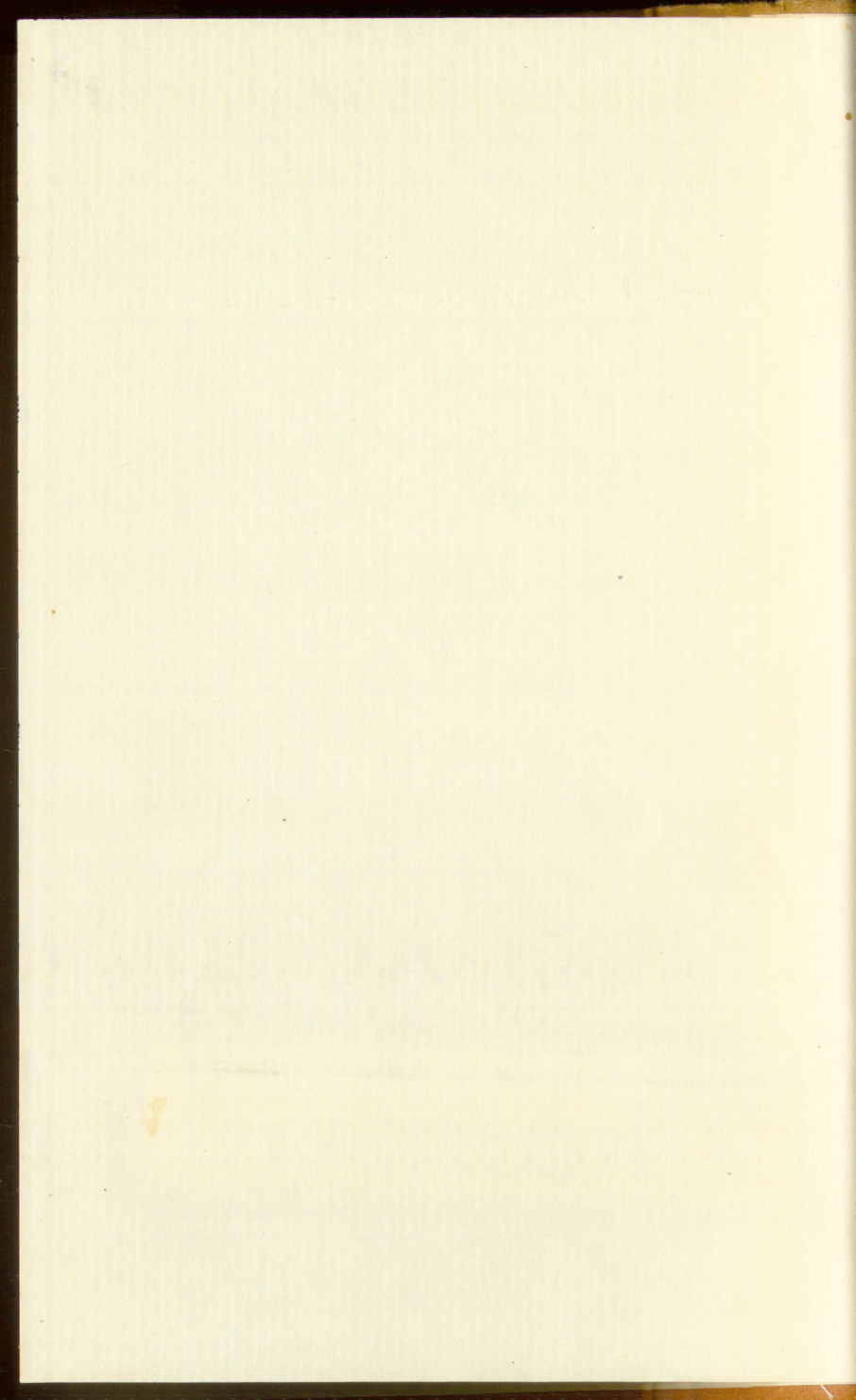
9.50

UBR

UBR069004570779

UBR





SCHRIFTEN DES
NIKOLAUS VON CUES

Im Auftrag der
Heidelberger Akademie der Wissenschaften
in deutscher Übersetzung
HERAUSGEGEBEN VON ERNST HOFFMANN
HEFT 10

DER LAIE
ÜBER DEN GEIST

Idiota de mente

VON
MARTIN HONECKER †
UND
HILDEGUND MENZEL-ROGNER †



RICHARD MEINER VERLAG/HAMBURG

420 431

72/DD. 4000, N 639

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK, BAND 228

Erschienen im Jahre 1949

00/DD. 4000, N 639, G 3

Univ.-Bibliothek
Regensburg

111037

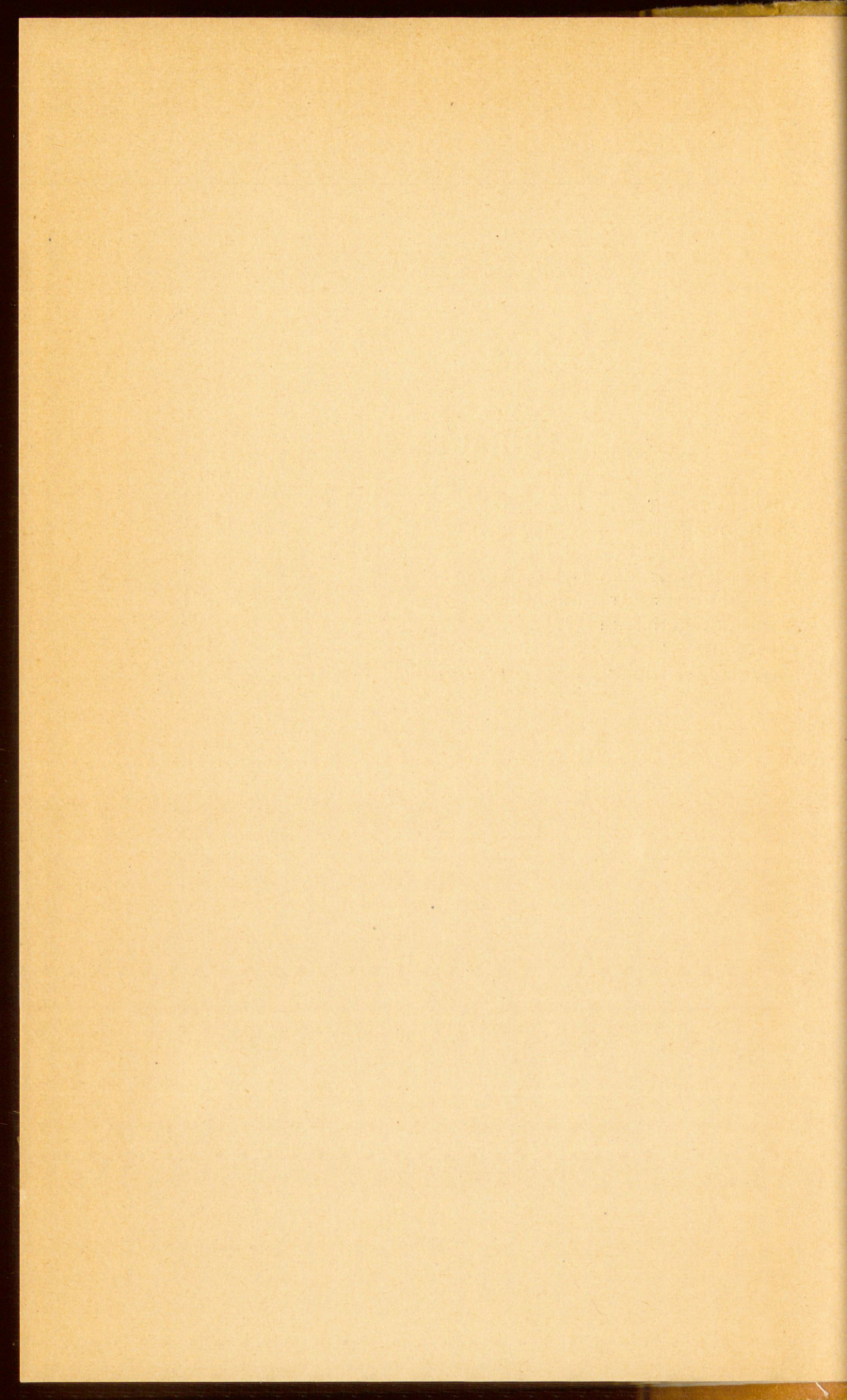
Verlagsarchiv-Nr. 7733

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechtes, vorbehalten..

Druck: Druckerei Winter, Heidelberg — Printed in Germany

INHALT

	Seite
Vorbemerkung	V
Einführung	VII—LXII
Kapitelübersicht	1
Der Laie über den Geist	5
Anmerkungen zur Einführung	91
Anmerkungen zum Text	103
Literaturnachweisung	114
Verzeichnis wichtiger Begriffe und der Namen	117



VORBEMERKUNG

Die Übersetzung des Cusanischen Gesprächs 'Über den Geist' hatte Martin Honecker für die deutsche Ausgabe der Werke des Nikolaus von Cues übernommen. Als ihn am 20. Oktober 1941 ein jähes Geschick der Cusanus-Forschung entriß, fand sich in seinem Nachlaß die vollständige Übertragung des Werkes. Wenige Tage vor seinem Tode hatte er begonnen, sie nochmals zu überprüfen und ihr die endgültige Fassung zu geben. Sie wurde im Auftrag des Herausgebers von mir durchgearbeitet und — unter Wahrung der Honeckerschen Eigenart — sprachlich geglättet. Für die Kommentierung lagen nur einige wenige Notizen vor, so daß ich die Anmerkungen ganz nach meiner Auffassung gestaltet habe. Die Einführung, die das Verständnis des Textes erschließen soll, habe ich dem Bändchen beigegeben.

So soll die Fertigstellung dieser letzten Arbeit Honeckers zur Erforschung des cusanischen Werkes zugleich ein Dank der Cusanus-Forschung an den Verstorbenen sein, dem sie reiche Anregung und wissenschaftliche Erkenntnis verdankt.

Hildegund Menzel-Rogner

Hildegund Menzel-Rogner und ihr Gatte, Ottokar Menzel, fanden am 6. Februar 1945 in Berlin den Tod. Das Manuskript des vorliegenden Bandes war von ihnen kurz vorher nach Heidelberg gesandt. Dr. Elisabeth Bohnenstädt hat die Drucklegung überwacht und das Begriffsregister angefertigt. Das Manuskript der in Anmerkung 51 zur Einleitung er-

wähnten Schrift Hildegund Menzel-Rogners über die Deutung von Cusanus' Schrift *De coniecturis* ist bei einem der letzten Luftangriffe auf Berlin mit allen Materialien zu ihren und ihres Gatten Cusanusarbeiten verbrannt.

Heidelberg, April 1949

Ernst Hoffmann

EINFÜHRUNG

Das geistige Lebenswerk, das uns Nikolaus von Cues hinterlassen hat, weist deutlich Höhenpunkte auf, in denen seine philosophische Arbeit in zusammengefaßter Form gipfelt. Der erste großartige Niederschlag seines Ringens mit philosophischen Problemen und die Frucht einer rund zwei Jahrzehnte währenden geistigen Entwicklung und Bildung sind die drei Bücher 'Über die belehrte Unwissenheit' (*De docta ignorantia*) und das gleichsam als vierter Teil anschließende Werk 'Von den Mutmaßungen' (*De coniecturis*), die er im Jahre 1440 vollendete. Die philosophische Entscheidung ist als Grundgedanke, den er *coincidentia oppositorum* nannte, in jener ersten philosophischen Schrift von ihm dargelegt worden und von da an in seinen Schriften durchgehend festgehalten¹. Dieser Grundgedanke betrifft das Wesen des Unendlichen als das absolute Sein, das Wesen der menschlichen Vernunft als unser Erkenntnisvermögen und das Wesen des Gegensatzes als Kategorie des Denkens.

Nach zehnjähriger kontinuierlicher Arbeit, die sich auf die verschiedenartigsten Bereiche erstreckte, gewannen Einsichten Gestalt, die er dann im Jahre 1450 in wenigen Wochen ausarbeitete und als Gespräch des 'Laien' überschrieb². In der Form neu für jene Zeit erreicht der in diesem Bande vorgelegte dritte der vier Dialoge des *Idiota*, der 'Vom Geiste' spricht, die philosophische Tiefgründigkeit der 'Gelehrten Unwissenheit'. Der Inhalt des Buches betrifft ein Zentralproblem menschlicher Bemühungen, das Wesen der menschlichen Vernunft selber.

Im folgenden Jahrzehnt bis zu seinem Tode im Jahre 1464 entstehen weitere Schriften, die einzelne Sonderprobleme herauslösen und behandeln und in denen er diejenigen Begriffsbildungen schuf, mit denen er über seine früheren Positionen noch hinausgelangte, vor allem den Begriff des 'Possest', des Können-Seins, und den des 'Non-aliud', des Nicht-anderen. Seine Philosophie bleibt zwar bis an sein Ende *docta ignorantia*, wissende Unwissenheit, aber gerade das letzte Jahrzehnt zeigt, wieviel Positives in logisch sehr hoher Sphäre durch seine kritizistische Problemeinstellung erreichbar geworden ist. Die neuen Begriffsbildungen in den beiden Werken *De possest* und *De non aliud* besonders bringen nicht nur eine Spezialisierung auf einzelne Probleme, sondern im ganzen gesehen einen stetigen Fortgang auf den 'Gipfel der Betrachtung', wie er eine seiner Altersschriften nannte. Und in seiner Schrift *De venatione sapientiae* (Von der Jagd nach der Weisheit) konnte Cusanus an seinem Lebensabend wirklich seine gesamte philosophische Ernte bergen. Er nahm nicht nur Gedanken der Mystik auf, verarbeitete nicht nur Nominalismus und Probleme der Antike, sondern ließ seine eigenen ursprünglichen methodischen Setzungen immer fruchtbarer werden.

Somit kennzeichnen die Werke *Docta ignorantia*, *Idiota* und *De venatione sapientiae* drei Phasen seiner philosophischen Genesis. Die 'Wissende Unwissenheit' entstand unmittelbar nach der Rückkehr des Cusanus aus Byzanz, wo ihm Hellas im Urbild sichtbar geworden war. Die Bücher vom 'Laien' schrieb er im Jubiläumsjahre der Kirche, das ihm in jeder Beziehung zum Höhepunkt seines Lebens wurde; es war die Zeit, da er zum Bischof von Brixen ernannt war; die Zeit, da er, in Rom weilend, vom Papst die Vollmacht zur testamentarischen Verfügung über

sein Vermögen erhielt, wohl schon in Hinsicht auf die spätere Stiftung des Cueser Hospitals^{2a}; es war das Jahr, das ihm den Auftrag brachte, als päpstlicher Legat nach Deutschland zu ziehen, dort den Jubiläumsablaß zu verkünden, Frieden zu stiften und mit gewaltigen Vollmachten die kirchlichen Zustände zu reformieren; das Jahr, in dem er, durch die herrschende Pest im Hochsommer aus Rom vertrieben, in ländlicher und klösterlicher Stille die vier Bücher des 'Laien' niederschrieb: so sehr waren seine Gedanken ausgewachsen, daß das Ganze in wenigen Wochen vollendet war: vom 15. Juli bis zum 13. September. Und doch sollte erst die letzte Phase ganz herausstellen, wie reich die 'Jagd nach der Weisheit' im Gesamt dieses Lebens gewesen war und was im Grunde von Anfang an gemeint war. Erst nunmehr war er wirklich fertig, was er auch fühlte: lebensmüde zwar nach dem Scheitern seiner Kirchenpolitik, vertrieben aus seinem Bistum, innerlich aber beglückt, daß es ihm vergönnt gewesen war, die volle 'Beute seiner Erkenntnis' zu bergen, über deren philosophische Bedeutung für die Zukunft er sich ganz klar war.

Die Gespräche des Laien führen uns in ihrer Gesamtheit auf die drei metaphysischen Probleme, die den Menschen bewegen: Gott, Mensch und Welt. Das Gottesproblem, den unendlichen Geist oder die göttliche Weisheit behandelt der Laie in den ersten zwei Teilen der Gespräche: 'Über die Weisheit' I und II. Den Menschen, d. h. das, was ihn allein zum Menschen macht seiner Würde und Aufgabe gemäß, den Geist des Menschen diskutiert der Teil 'Über den Geist', während das Weltproblem in seiner damaligen Gestalt, die Welt als der Bereich äußerer Erfahrung, im letzten Teil der Gespräche 'Über Versuche mit der Waage' das Thema bietet.

In der Problematik des Ganzen hat der menschliche Geist seinen bestimmten Platz, und die Schrift *De mente*, die ausschließlich über ihn handelt, muß als ein Stück des vierteiligen Werkes *Idiota* ausgelegt werden, daß man die Bedeutung des menschlichen Geistes richtig einschätze. Wenn der Sinn des Werkes sichtbar werden soll, muß es im ganzen gedeutet werden. Wie das philosophische Bewußtsein in der Spätzeit einer Epoche mächtiger wird und diese Epoche mitbeleuchtet — gleichsam im Rückgang vom Späteren zum Früheren —, so muß dieses programmatische Werk von seiner Vollendung her ausgelegt werden.

Der Geist (*mens*) ist das Thema des Buches, das hier deutsch vorgelegt wird. Schon die einleitenden Worte der Schrift offenbaren ihre Lebendigkeit und legen Dimensionen frei, ganz anders als sie etwa eine Logik und ihr Gegenstand, das Gedankending — der Titel des Gespräches könnte zunächst daran gemahnen —, erwarten ließe. Wir finden auch kein rein erkenntnistheoretisch eingestelltes Interesse für die Probleme. Nikolaus wendet sich vielmehr mit der Ursprünglichkeit und der Kraft des erwachenden Denkens dem Seienden selbst zu und dem geistigen Geschehen in der Welt. Der Geist als Seiender und als Schöpfer, die Möglichkeiten menschlichen Erkennens und seine Grenzen machen den Inhalt der Schrift aus.

Mühen wir uns, diesen cusanischen Versuch einer Lehre vom Geiste so nachzuvollziehen, daß in dem Vollzuge die Grundlinien und der Bau der Schrift deutlich werden. Gehen wir an die Probleme und rollen sie schlicht auf, machen wir sie uns in ihrem mittelalterlichen Gewande transparent und frei vom Zeitgebundenen, so bleibt der Gehalt — was er für uns ist und wie er gemeint ist.

Für den Cusaner entfaltet sich die Seele (anima) oder der menschliche Geist (mens) — denn die Seele und der Geist des Menschen werden für dasselbe gesetzt³ — aus der dem Menschen innewohnenden Kraft, um des Göttlichen teilhaftig zu werden. Bewegung ist ihr Leben. Sie braucht aber nicht von anderem bewegt zu werden. Sie kann sich selbst bewegen und enthält in sich den wahren Beweggrund, nämlich das Streben nach einer höheren Teilhabe. Damit ersteht in Cusanus platonische Denkweise in neuer Genesis. Für Platon wurde die Seele durch das Streben nach der Teilhabe an den Ideen bewegt⁴. Und diese Bewegung geschieht aufgrund einer durch die Teilhabe an einem Höheren gewährten Sicherheit. Je nach dem Grad der Teilhabe — die Abstufung der einzelnen Grade ist eine Abstufung des Seinsgewichtes und daher nicht quantitativ — ist die Geltung und Verwirklichung mitgegeben. Im tätigen Einsatz wird die Geltung erhärtet und die Verwirklichung herbeigeführt. Der Geist des Menschen wird dann von dieser seiner Verrichtung her, d. h. von der Verrichtung der gestellten und von ihm verwirklichten Aufgaben, Seele genannt⁵. Damit hat Nikolaus das Verhältnis von Geist und Seele im ersten Kapitel der Gespräche des 'Laien über den Geist' knapp umrissen.

Im nächsten Kapitel führt er uns am Beispiel der Sprache ein Stück den Problemen nach. Geben wir uns nicht zufrieden mit den gebotenen Lösungen, nehmen wir sie überhaupt nicht als solche, sondern begreifen wir diese Lösungen als Namen für die Tiefen, als Namen und Symbole, figürliche Verdeutlichungen und Erscheinungsformen der Gedanken.

Auch die Sprache 'hat teil'. Sie gehört zum Bereich des Geschehens, des 'Mehr und Minder', in dem es keine Genauigkeit (praecisio) gibt. Präzise Namen

für die realen Dinge kann es demzufolge nicht geben, wie es schon keine präzisen Begriffe von Washeiten (*quidditates*) gibt; denn die Genauigkeit des wahren Seins mangelt dem in einer anderen Seinssphäre Abgebildeten. Schon unser Geist ist als einbeschließende Kraft (*vis complicans*), als Organ, die Urbilder (*exemplaria*) begrifflich zu denken — von ihnen sind die realen Dinge Abbilder —, nicht adäquat zu benennen. Die Betrachtung des Schaffensprozesses dieses Geistes, der als Begriffsvermögen (*vis vocabuli*) gefaßt wird, bildet die Grundlage für das Weitere.

Die Analyse des menschlichen Geistes wird vom Cusaner in seiner Schrift 'Von den Mutmaßungen' (*De coniecturis*) im Jahre 1440 mit arithmologischen Mitteln durchgeführt⁶. Die herkömmlichen vier Erkenntnisstufen begreift er schon dort als Quaternar, wobei die Verwendung des Zahlsymbols die neue Einsicht umschließt, daß es sich eben nicht um Stufen handelt, durch deren obere die unteren überholt sind, sondern um eine gegliederte und ausgefaltete Einheit des Erkenntnisvermögens, dessen einzelne Stufen oder Ausfaltungen immer zusammenwirken müssen, damit die Einsicht in die Welt auch einsichtig ist. Die menschliche Erkenntnis ist — von ihrem Entstehen her gesehen — aus ineinandergreifenden Teilen geschichtet.

Der Mensch erkennt mit der Vernunft in vernünftiger Weise, mit dem Verstand in verständiger, mit der Vorstellung in vorstellender, mit den Sinnen in sinnlicher Weise. Alles muß zusammenwirken, um die seinsmäßige Einheit zu erreichen. Der Verstand benutzt zwar den Sinn als Mittel zur Unterscheidung des Sinnlichen und bei der Eingewöhnung des Blickes auf die festen Grenzen der Dinge. Somit entspringen die Verstandesbegriffe der Sinnlichkeit, aber es ist

nicht der Sinn, der im Sinnlichen auf sinnliche Weise unterscheidet⁷. Alle Unterscheidung (*discretio*) der Dinge, die den Sinnen erscheinen, kommt aus dem Verstand⁸. Die '*discretio*' ist eine der Hauptfunktionen des menschlichen Verstandes. Geschaffen werden die Begriffsunterschiede mit Hilfe der '*nomina*'. Dabei arbeitet der Verstand mit Gegensätzen, die sich nach dem Satz vom Widerspruch ausschließen. Aber all diese Gegensätze des Verstandesbereichs entspringen einer höheren Einheit des Seienden. In der Sprache Kants heißt es: „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns getroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen⁹“.

Bei einem jeden Ding gibt es nun drei Momente, durch die die vollständige geistige Erkenntnis nach und nach zustande kommt: zunächst die Prägung des Namens, wobei der Name das durch ihn bezeichnete real Seiende durchaus nicht genau benennt¹⁰. Als Ausfaltung des Namens oder Wortes (*explicatio vocabuli*) wird die Definition gefaßt¹¹. Die Definition des Begriffs ist das zweite Moment der Erkenntnis¹². Ihr folgt das durch die körperlichen Sinne wahrgenommene Bild¹³.

Am Beispiel der Löffelschnitzkunst¹⁴ wird im zweiten Kapitel unsrer Schrift die Tätigkeit des menschlichen Geistes, nämlich der Erkenntnisvorgang als Schaffensprozeß eingehend erläutert. Diese Kunst erfordert neben der Fertigkeit des Menschen, dem geeigneten Werkzeug und dem zugrunde liegenden und von der Kunst zu formenden Stoff vor allem, daß der Löffelschnitzer ein Bild vom Löffel in seinem Begriffsvermögen habe; denn er bringt Geschaffenes

zustande, ist dem unendlichen Schaffensprozeß ganz nahe. Der geschnitzte Löffel ist dann nur Abbild (imago) des Löffel-Urbildes in unserem Geiste.

Anläßlich der Beschreibung des Erkenntnisvorganges streift Nikolaus in diesem erläuternden Beispiel ein sprachphilosophisches Thema: die Natur der Sprache als notwendige Grundlage der Fortbildung des menschlichen Geistes. Der Name Löffel kann in den verschiedenen Sprachen der Nationen ganz verschieden sein. In seiner Bedeutung tendiert er immer zu der natürlichen Benennung eines Ausgehöhlten usw. hin; denn die Begriffe werden in der Sprache von Tönen getragen. Sie sind also verbunden mit einem musikalischen Element. Durch diese Verbindung der Sprache mit Tönen hat der Begriff 'Ausgehöhltes' z. B. die Möglichkeit, in einer unbestimmbaren Fülle von Bezeichnungen dargelegt zu werden. Alle diese vielfältigen Bezeichnungen meinen den einen Begriff, ohne ihn genau erreichen zu können. Je größer das Moment der Genauigkeit (*praecisio*) ist, desto lebendiger sind die geistigen Kräfte bei der Bildung des Wortes gewesen.

Die 'ratio' als Grund der Gedanken können wir somit als das Begriffsvermögen bezeichnen, die 'vis vocabuli'. Das in der 'ratio' Seiende (*entia rationis*) ist dann die Begriffssprache. Die lebendige Kraft, die die Gedanken und die Sprache erzeugt, ist identisch und wirkt nach zwei Seiten hin: zunächst geht sie aus sich heraus auf das Gesprochene, dann aber zurück auf die sie erzeugenden Kräfte. Beide Wirkungen modifizieren sich in jeder einzelnen Sprache durch die in ihr beobachtete Methode. Diese Modifikationen sind aber vergleichbar. Konkreter und damit cusanisch gesprochen heißt es: die nationale Verschiedenheit des Namens für einen Begriff beruht auf

dem durchaus komparativen Charakter der Sprache und ist keinesfalls Willkür. „Die Bezeichnung des Begriffs durch den Laut ist eine Verknüpfung von Dingen, deren Natur sich wahrhaft niemals vereinigen kann¹⁵.“ Andererseits vermag sich der Begriff nicht von dem einmal geprägten Wort abzulösen; denn „das Wort ist seine individuelle Gestaltung, und er kann, wenn er diese verlassen will, sich selbst nur in anderen Worten wiederfinden¹⁶.“

Die Beilegung des Namens, d. h. die Verbindung der verschiedenartigen Natur des Begriffs und des Lautes, geschieht durch eine Betätigung des Verstandes. Diese Verbindung beider erfordert die Vermittlung durch ein Drittes, in dem sie zusammentreffen können und das von sinnlicher Natur sein muß. D. h. nun aber (wie schon vorher allgemein ausgeführt wurde), daß die Erfahrung der Sinne notwendig ist, damit der Verstand zu Gedanken angeregt werde und die menschliche Einsicht auf die Urbilder acht gebe. Von den konkreten Worten aus werden wir wieder auf deren Wurzeln zurückgeführt, auf die Urbilder, deren Bezeichnung sie sind, und umgekehrt mußten wir infolge der lebendigen Regsamkeit des Geistes für die Begriffe Worte bilden. Mehrere cusanische Gegensatzpaare drängen sich unabweisbar auf. Er denkt eben in ihnen, und zwar denkt er dabei so ursprünglich plastisch, daß er einen blutsmäßigen Träger, den feinen Arteriengeist (*spiritus arteriarum*) vermutet, mit dessen Hilfe sich unser Geist beim Denken angleichend bewegt¹⁷. Dieser Arteriengeist wird einem anderen Lebensgeist beim Vorgang des Erkennens angepaßt. Er ist bei den verschiedenen Menschen auch verschieden 'geschmeidig' und bewirkt somit ganz unterschiedliche Nachbildungen.

Die Dinge des Verstandes (*ratio*) sind ihrer Natur

nach später als das bloß Vorgestellte oder mit dem Sinn Erfaßte; denn sie sind erst abstrahiert mit Hilfe des Begriffsvermögens, der 'vis vocabuli', das die Begriffssprache, die 'entia rationis', schafft. Also 'genera' und 'species' des Verstandes sind keine 'Formen', sondern Namengebungen des abstrahierenden Verstandes, daher sind sie mit den Dingen vergänglich. Die Logik des Verstandes ist eine Logik der Namen. Mit ihnen, den entia rationis, hat der menschliche Geist das real Seiende noch nicht, sondern nur Bilder von ihm.

Außer diesem Erkenntnisanstieg gibt es in der Einsicht unseres Geistes nach des Cusaners Meinung etwas, das nicht im Sinn und nicht im Verstande war, nämlich die urbildhafte und unübertragbare Wirklichkeit der 'Formen', die in den Sinnendingen nur widerstrahlen. Diese 'formae' sind das eigentlich Seiende des Seienden. Wenn die Einsicht oder Vernunft (intelligentia) denkt, was dem Sinnlichen und damit dem Verstande ontisch vorausliegt, dann hat sie das Seiende selbst in seinem 'Aussehen' (Idea) im Blick. Das Tmema von endlich und unendlich geht abbildlich durch den Geist hindurch am Tmema von Verstand und Vernunft. Diese cusanische Fassung ist durchaus dialektisch im Unterschied zu der mystischen eines Meister Eckhart mit dem Tmema von Seele und Seelengrund.

Im Gegensatz zu den Verstandesbegriffen haben die Vernunftideen einen geistigen Ursprung. Erst aus der Verwechslung beider entstehen die Schulstreitigkeiten.

Bei der Betrachtung der endlichen Kunst des Löffelschnittens wird der Blick auf die unendliche gewiesen; denn alles Demiurgische auf der Welt ist angewiesen auf den Begriff der Vorbildlichkeit und

gemessen an ihm relativ. Wir müssen unterscheiden zwischen der Kunst als einer bloßen Nachahmung von endlichen, sinnentfälligen Dingen und der demiurgischen Kunst des Menschen als Nachahmung der unendlichen Kunst¹⁸. Die aber ist Auseinanderfaltung (explicatio) oder Darlegung einer Idee. Sie wird durch das Bild geleitet. Der Mensch hat bei vollster Tätigkeit das jeweilige 'Aussehen' von Dingen — ihre Idee — im Blick. Und so prägt er den Stoff aus der vorgreifenden An-'messung' (mensuratio) an einen maß-gebenden Anblick, der deshalb das Vor-bild ist. Die demiurgische Kunst ist ein Bilden im Sinne der entfaltenden Prägung. Und sie bedeutet die Herstellung eines Maßes im Sinnlichen¹⁹, an dem wiederum Form erscheint, oder ausgedrückt in dem Grund-gegensatzpaar cusanischer Dialektik: die demiurgische Kunst ist die Vervielfältigung des Einen in der Sphäre der Andersheit und des 'Mehr und Minder'. „Alteritas vero constat ex uno et altero²⁰.“ Einheit und Andersheit sind also zweierlei und doch nicht geschieden. Die 'unitas' ist das Prinzip der 'alteritas', von dem jedes Einzelne hergeleitet werden kann. „Habet igitur creatura a Deo, ut sit una, discreta et connexa universo et, quanto magis una, tanto Deo similior²¹.“ Auf dem Grunde des Einen, das das Unverborgene ist — das Wahre —, vollzieht sich die Wesensvollendung des menschlichen Geistes. Er gründet im Wesen der 'Wahrheit'. So ist die demiurgische Kunst charakterisiert durch die Teilhabe am Nichtmitteilbaren, und der Gedanke, daß sich im menschlichen Geiste ein Höheres bezeugt und kundtut, bricht auch hier durch. „Omnia enim rerum rationes seu exemplaria ad illam aeternam rationem respiciunt, in qua terminantur perfectissime, quia non sunt validae et perfectae rationes, nisi in quantum de illa, quae mens

est aeterna, participant, cuius participatione id sunt, quod sunt²².“

Wir können unsern Geist nur denken, wenn wir zugleich den unendlichen Geist denken. Das ist die metaphysische Voraussetzung, auf der die erkenntnistheoretisch-kritische Stellung der cusanischen Philosophie gründet, die 'praesuppositio' seiner Naturauffassung und Forschung. Der christliche Dualismus von Schöpfer und Geschöpf erscheint hier als Grund und Folge, als Kausalnexus oder Schicksalsverflechtung. Die Welt und mit ihr der menschliche Geist weisen durch sich auf einen Urheber zurück, und die Notwendigkeit schicksalhafter Verknüpfung wirft jedes Seiende in einen ihm und nur ihm eigenen Bezug. „Deus est ipsa absoluta praesuppositio omnium, quae qualitercumque praesupponuntur, sicut in omni effectu praesupponitur causa²³.“ Auf Grund dieser cusanischen Voraussetzung wird der Zusammenhang der Ordnungen des Seienden — Cusanus spricht von der 'ordinatissima dispositio' alles Geschaffenen²⁴ — von den beiden 'Subjekten' her erklärt und das Überformungsverhältnis von menschlichem Geist und unendlicher Einheit als analoges gekennzeichnet.

Aller Dinge Urbild ist Gott, das unendliche Sein. Er erscheint in den realen Dingen als Wahrheit; denn nur dieses unendliche Sein hat als die Wirklichkeit alles Wißbaren auch ein adäquates Wissen von dem real Seienden²⁵. „Deus est adaequatio intellectus et rei.“ Ihm allein ist das Wirkliche in seiner Ganzheit offenkundig. Er ist die Unverborgenheit alles real Seienden. Und nur den Geistern, die auf ihn hinblicken, wird das Unverborgene in den Dingen zugänglich. Sie sehen dann und überwinden allmählich das Verborgene am Seienden. Sie machen es un-

verborgen und 'wahr'. Da dieses Wissen um das Seiende aus dem Seinsrang des Erkennenden folgt, ist das Erkennen ganz im Sein fundiert.

Während beim unendlichen Geist Erfassen das Erschaffen von real Seiendem ist — die Welt ist also aus dem Begriff geboren —, ist der menschliche Geist dadurch schöpferisch, daß er seine Begriffe an das real Seiende angleicht²⁶. Er wird definiert als das Vermögen, das einmal angeregt, sich selbst jeder Form angleichen und von allen Dingen Begriffe bilden kann. Angeregt wird der Geist durch das Stauen, das von den Sinneseindrücken her entsteht. Somit ist er auf die Erde angewiesen und an sie gebunden. Später wird der menschliche Geist mit einem gesunden Sehvermögen verglichen, das im Dunkel ist und niemals die Helligkeit spürte. „Dieses entbehrt aller tatsächlichen Kenntnis bezüglich der sichtbaren Dinge, doch wenn es ins Licht kommt und angeregt wird, gleicht es sich dem Sichtbaren an und bringt so eine Kenntnis zustande²⁷“. Erkennbar im eigentlichen Sinne und wißbar ist nur das Selbstgeschaffene. Wir können nicht mit Gewißheit begreifen, was wir nicht selbst hervorgebracht haben. So ist das Erkannte das Getane. Das Benennen oder Namengeben aber ist ein Messen (*mensurare*), ein Messen im Endlichen. Im Endlichen als dem Spielraum der Erfahrung und Beurteilung gibt der Geist allein allen Dingen das Maß und die Regel. Die Folgerung aus diesem sprachphilosophischen Kapitel ist, daß aus einem Namen das Prinzip der Namengebung ersichtlich ist; denn jede Ordnung ist durch ein Prinzip gesetzt, das aus ihr wieder erschließbar wird²⁸. Dabei setzt der Cusaner voraus, daß Prinzip und Prinzipiiertes von gleicher Art sind. Zu dieser Voraussetzung gelangt er auf Grund des Vermengens der

beiden Einheitsbegriffe: der einigenden Einheit des Zusammenhangs und der prinzipiellen Einheit als des allgemeinen Seinsmomentes in allem Seienden²⁹. Das Prinzip der Namengebung ist sowohl transzendent als auch immanent, also gibt es einen unendlichen Namen, einen absoluten Sinn und Maßstab. Der Begriff des Einen ist am 'nominare' exemplifiziert. In eine unendliche Idee ist der Pluralismus der Ideen aufgegangen und in eine unendliche Substanz der Pluralismus der vielen Substanzen. So ergibt sich aus der Dialektik des Vielen eine Mystik des Einen.

Und nur in diesem Einen — damit beginnt das dritte Kapitel —, dem Unendlichen oder Gott, dem Prinzip oder Urgrund, der höchsten Vernunft — alles das sind Namen dafür —, nur in ihm finden wir die absolute Genauigkeit (*praecisio*) der realen Dinge. Der menschliche Geist schafft die rationalen Dinge (*entia rationis*). Nur diese '*entia rationis*' kann er adäquat erkennen³⁰, und er ist ihre Einheit als Seinsprinzip und in der Weise des Zusammenhangs. Er ist die '*complicatio*' der '*entia rationis*'; denn er ist ihr Beisammensein und ihre Gesetzlichkeit. Der Geist findet sich in den '*entia rationis*', z. B. in den mathematischen Zahlen, selbst vor und erfaßt sich in ihrer Entfaltung (*explicatio*). Die '*entia rationis*' werden geradezu als '*ratio explicata*' definiert³¹. „In mathematicis, quae ex nostra ratione procedunt et nobis experimur inesse sicut in suo principio, per nos ut nostra seu rationis entia sciuntur praecise, scilicet praecisione tali rationali, a qua prodeunt, sicut realia sciuntur praecise praecisione divina, a qua in esse procedunt. Et non sunt illa mathematicalia neque quid neque quale, sed notionalia a ratione nostra elicit, sine quibus non possit in suum opus procedere,

scilicet aedificare, mensurare et id genus talia. Sed opera divina, quae ex divino intellectu procedunt, manent nobis, uti sunt, praecise incognita. . . . Unde omnium operum Dei nulla est praecisa cognitio, nisi apud eum, qui ipsa operatur³².“

Die menschliche 'ratio' als Sphäre von rational Seiendem ist also über das rein Logische hinaus erweitert. Jedes Seiende ist in der ihm eigentümlichen Seinssphäre so, wie es seinem Wesen nach ist. Das rational Seiende ist in dieser Sphäre und wird erkannt. Es allein ist wißbar (scibile). Es kann in Genauigkeit erreicht und gewußt werden. Außerhalb dieser Sphäre, z. B. gezeichnet, haftet ihm ein Anderes an. Die Gleichartigkeit von Erkenntnisgegenstand und Mittel der Erkenntnis ist damit deutlich gesehen und beschrieben.

Im Gegensatz zum menschlichen Geist ist das unendliche 'Subjekt' die 'mens divina'. Sie wird als Schöpfer des real Seienden angenommen³³ und als 'entitas absoluta' gesetzt. Nur die 'mens divina' kann das real Seiende erkennen und ihm einen genauen Namen geben; denn jedes Begreifen bedeutet Schöpfung von Seiendem. Von dem Geschaffenen (explicatio) wäre der Rückschluß auf den Schöpfer als dessen Seinsprinzip (und complicatio) möglich; denn die 'divina mens' allein ist 'vis entificativa', d. h. sie kann real Seiendes hervorbringen, während der menschliche Geist in bezug auf das real Seiende nur eine 'vis assimilativa' ist. Er hat keine adäquaten Begriffe und Namen für das real Seiende. Wir sind jetzt beim Wesen der mens angelangt. Der menschliche Geist ist Abbild (imago) des unendlichen Geistes. Im Verhältnis zum Inbegriff der Wahrheit ist er Inbegriff der Angleichung an die Wahrheit durch Begriffe. Im Verhältnis zum Schöpfer des real Seienden ist er

Schöpfer des rational Seienden, d. h. der Begriffe. Während der göttliche Geist Urbilder hat, hat der menschliche Abbilder und ist als Abbild Gottes Urbild aller anderen Bilder, nämlich Abbild der Einbeschließung (*complicatio*). Der menschliche Geist ist also weder komplizit wie Gott noch explizit wie die Welt, sondern das Abbild des Kompliziten und das Vermögen abbildlicher Auseinanderfaltung (*explicatio*).

Das dritte Kapitel schließt mit der Behauptung, daß der Geist durch sich selbst (*mens per se*) Abbild des göttlichen Geistes ist. Und weiter: „*Deus non descendit nisi per mentem et non ulterius nisi per mentem.*“ Gott steigt nur durch den Geist in eine andere Seinssphäre herab und darüber hinaus teilt er sich nicht anders mit als durch den Geist. Aller Wert liegt demzufolge in der Wirksamkeit des menschlichen Geistes begründet: '*mens per se*', durch sein eigenes Wesen ist der Geist Abbild des göttlichen. Im Schichtenbau der Welt hängt die jeweils niedere Schicht des Seienden an der höheren. Es handelt sich um eine ganz eindeutige Abhängigkeit. Daß umgekehrt hinwiederum die jeweils höhere Schicht des Seienden auf den niederen aufruht, bemüht sich das folgende Kapitel abzuleiten.

Der menschliche Geist ist also nicht Ausfaltung (*explicatio*), sondern Bild der ewigen Einfaltung (*complicatio*). Er ist ferner nicht ein Vermögen angebotener Begriffe, sondern ein Urteilsvermögen; denn er ist im Besitze angeborener Kriterien. Und als dritte Bestimmung des cusanischen Geistbegriffs finden wir, daß dieser dem Körper nicht entgegengesetzt ist, sondern seiner durchaus bedarf.

Zunächst entdeckt der Mensch sein Erkenntnisvermögen, die Eignung zum Denken und Erkennen.

Der Geist als bloßes Denkvermögen, das genügt aber noch nicht. Das Vermögen reicht nicht aus zu der Tätigkeit des Geistes, zu seiner wirklichen und wirk-samen Bewegung; denn das Erkennen selbst ist die Bewegung des Geistes auf das Sein selber. Zu dieser Bewegung wird er angeregt durch die Sinnen- dinge und die Vermittlung der sinnlichen Vorstel- lungsbilder. Er bedarf also eines organischen Kör- pers³⁴. Mit der Betonung der Gewichtigkeit des Lei- bes für die Bewegung des Geistes bezeichnet der Cu- saner einen Schritt weiter zu einem neuen Begriff vom Menschen und von der Welt. Vor allem braucht die Seele nicht erst vom Leibe befreit zu werden, um zu ihrer vollen Entfaltung gelangen zu können. Ihre Aufgabe ist nicht aufschiebbar. Sie beginnt im Hier und Jetzt.

Die Wirksamkeit des menschlichen Geistes besteht darin, daß er sich als Bild der Einfaltung dieser an- gleicht und Einheiten setzt. Er entbehrt zwar jeder begrifflichen 'Form', kann sich aber denkend allem angleichen und Begriffe bilden. Je mehr ein Seiendes Geist hat, um so mehr ist es Bild Gottes. Und je mehr es ohne Geist ist, um so mehr ist es bloße Ausfaltung. Dabei wird der Geist erst wirk- sam, wenn er seinen Bildcharakter in Ausfaltungen bewähren kann. Die Bewährung hängt außer vom vorhandenen Urteilsvermögen — diese Erkenntnis nimmt Cusanus von Platon — auch von dem Körper ab, den der Geist belebt. Mit diesen Thesen ist eine Verknüpfung Platonischer und Aristotelischer Ge- danken zustandegekommen.

Das Göttliche hat zwei Wirkungen: die Abbild- barkeit auf Grund einer gradweise verschiedenen Teil- habe (*participatio*) und die Ausfaltung in die Vielheit. Der Geist ist Bild des Einen, d. h. Gottes, unter

dem Gesichtspunkt der Einfaltung, daher setzt er Einheiten. Und die Welt als Inbegriff alles Seienden ist Bild des Einen unter dem Gesichtspunkt der Ausfaltung. In ihr ist das Göttliche vielfältig auseinandergefaltet. Hier gibt es ein 'Mehr und ein Minder' (magis et minus), das miteinander vergleichbar ist. Geist und Welt sind somit in Beziehung: der Geist als einfache, unteilbare Einheit, die alles widerspiegelt wie eine Diamantenspitze (in Begriffen), also als lebendiger Spiegel der Formentwicklung göttlichen Geistes, und im Gegensatz dazu das Universum als Spiegelung der lebendigen Form göttlicher Entfaltung in Raum und Zeit. Im Geiste ist die Spiegelung aktiv: das Komplizite wird Abbild. Im Universum ist die Spiegelung passiv.

Erkennen heißt von diesem Stand aus die Vielheit der Erscheinungen auffangen in geistiger Einheit. Erkanntes und Erkennendes hängen beide von Gott ab³⁵, nicht nur jedes für sich hängt von ihm ab, sondern die Herstellung der Erkenntnis-relation muß als Abbild gefaßt werden von einer in Gott ruhenden Identität von Subjekt und Objekt. Bei Platon war das gerade die Idee des Guten. „Dieses also, was die Unverborgenheit gewährt dem Erkannten, aber auch dem Erkennenden das Vermögen abgibt (zu erkennen), das, sage, ist die Idee des Guten³⁶.“

Das fünfte Kapitel beginnt mit der Beschreibung unserer inneren Erfahrung. Wir erfahren den Geist (mens), der hier eine Fähigkeit der Seele genannt wird (potentia animae), als lebendige Substanz in uns. 'Experiri' ist (im Gegensatz zum 'comperire' von außen) eben das, was man an sich selber erfährt. Der Mensch selbst ist in diesem dritten Teil der Gespräche des Laien Quelle des Experimentes im Unterschied zum vierten Buch des Idiota, das über 'Ver-

suche mit der Waage' handelt und in dem Cusanus bemüht ist, zu einer Auffassung des inneren Menschen oder der unsichtbaren Seele durch die Anschauung des Äußeren und Sichtbaren zu gelangen. In diesem vierten Buch werden die Erfahrung und das Experiment als Überlieferungen der äußeren Welt bewahrt. Für die Gespräche des Laien 'Über den Geist' gilt dagegen ganz im Sinne einer christlichen Erfahrung, daß der Schatz im eigenen Acker gehoben werden soll³⁷. Nikolaus meint also Erfahrung nicht als Hinnahme von etwas, sondern als Hingabe an das Objekt. „Ad ipsum te convertis, intra te in dies profundius intrando, relinquendo omnia, quae sunt ad extra, ut inveniariis in via illa, qua reperitur Deus, ut eum post haec in veritate apprehendere queas³⁸.“

Bei der Betrachtung des Affekts des Erkennens treibt er seine Beschreibung in eine Mystik der Erfahrung; denn hier soll im Finiten das Infinite berührt werden. Das Leben des Geistes besteht gerade in der Koinzidenz von beidem. Erkennen ist nicht nur begreifen sondern auch begreifen wollen, und das Unbegreifliche begreifen wollen, das macht das Leben aus. Damit ist in den Menschen eine unendliche Aufgabe gelegt worden. „Cusanus begründet den Begriff der unendlichen Aufgabe des Menschen und ist in diesem Betracht zwei Jahrhunderte vor Descartes als Begründer der neueren Philosophie anzusehen“ (Hoffmann). Ein Problem immer weiter denken, ja immer weiter denken müssen, das gerade war genuin cusanisch und zeigt, daß der Beginn der neuen Epoche in der Philosophie wirklich im fünfzehnten Jahrhundert lag — also in der Frührenaissance.

Während im ersten Kapitel das Verhältnis von Geist und Seele nur beschrieben wird und der Geist von der Verrichtung der gestellten und von ihm ver-

wirklichten Aufgaben her Seele genannt wurde, wird nun dieses Amt der Seele (*officium animae*) in unserem Leibe das Beleben genannt, wobei das Beleben oder Lebendigmachen ein Erhellen im geistigen Sinne ist. Der Geist (*mens*) ist eine Substanz, die alles Leben in sich befaßt, sich also beim Beleben des Leibes erst entwickelt. Die einzelnen ineinander übergreifenden Schichten dieser Entwicklung werden charakterisiert als ein das Vegetative und Sensitive befassendes Vermögen, ferner als das Vermögen des Verstandes und des Urteils, drittens als das intellektuale der Intuition, der geistigen Anschauung und der Vernunft. Sie alle können durch das intelligible Vermögen des mystischen Ergreifens von Höherem überschichtet werden.

Die Schichtung der einzelnen Denkvermögen führt zu einer Schichtung der gezeitigten Ergebnisse, d. h. von einem real Seienden können wir nicht nur einen Begriff bilden sondern eine Reihe von Begriffen des einen Seienden, die dessen allgemeines Seinsmoment mehr oder weniger präsent haben. Da die Bewegung des Denkens auf Unerkanntes gerichtet ist, tauchen solche Möglichkeiten der Begriffe auf, '*coniecturae*', Mutmaßungen von Seiendem, die im einzelnen mehr oder weniger zutreffen und sich überformen, zusammen gesehen aber eine neue Dimension des Begriffs als solchen ausmachen³⁹. Alle Aussagen über ein real Seiendes haben das Gepräge des Wahrscheinlichen⁴⁰ und können durch andere, das allgemeine Seinsmoment am real Seienden intensiver umfassende, ersetzt werden. Die Sphäre des erkennenden Subjektes ist hinsichtlich ihrer Inhalte (*der entia rationis*) unbegrenzt.

Die cusanische Verwendung des *coniectura*-Begriffs paßt ganz genau zu jener Endlichkeit, die unserm

Wesen das Gepräge gibt. Unser Sein ist räumlich und zeitlich so unbedingt an Grenzen gebunden, daß wir uns gar nicht vorstellen können, wie unser Wollen, Glauben und Erkennen beschaffen wäre, wenn es jene Grenzen für uns nicht gäbe. Ein adäquates Wissen um das real Seiende, das gleichsam überkonjunktural wäre, gelingt uns nicht.

Der cusanische Begriff der Mutmaßung (*coniectura*) beruht auf der durchgehenden Vergleichbarkeit der Dinge. Er führt einen platonischen Gedanken weiter⁴¹, und er stellt einen Versuch dar, die Grenze des Erkennens zu fassen (und somit eine ständige Rechenschaft über das eigene Forschen abzulegen). Die jeweilige Grenze ist keine starre Wand für uns. Sie ist 'finis' und zugleich 'terminus', Grenze ist zugleich Idee. Die Idee des Menschen ist die Grenze meiner Möglichkeit und der Gipfelpunkt (*terminus*), zu dem hin ich mich bemühen soll. Und wie die Begrenztheit meiner Endlichkeit mir zugleich das unendliche Ziel weist, so weist auch die scheinbar einengende '*coniectura*' über sich selbst hinaus auf die adäquate und präzise Erkenntnis des real Seienden. Das Vermögen, konjekturale Begriffe zu bilden, bekundet eine hohe Fähigkeit, im voraus Geahntes oder Vermutetes kräftiger zu sehen und darzustellen⁴². So ist also auch der Begriff der '*coniectura*' wichtig für jene Elastizität und Vitalität, die bei Cusanus dem Menschlichen allenthalben eignet.

Aus solchen zunächst rein aus einem führenden Gedanken geschaffenen Konjekturen, d. h. Gebilden unserer Mutmaßung, können Anregungen hervorgehen, die uns auf dem Erkenntniswege weiterführen. Darum überwiegt die Notwendigkeit der Grenzüberwindung begrifflichen Wissens jede nur bedingte Gewißheit der Konjekturen. Bei ihrer Bildung in

Richtung auf die Urbilder bewegt sich der Geist — das meint hier die Einsicht (intellectus) — auf das unendliche Sein hin. Die Unzulänglichkeit der jeweiligen 'coniectura' beruht auf der Seinsstufe des Erkennenden. Und diese Unzulänglichkeit wird ständig gegenwärtig gehalten, um damit den schmalen Geltungsbereich der 'coniectura' zu kennzeichnen und die jeweilige Grenze des Erkennens zu beschreiben⁴³. Mit dieser neuen Methode der Konjekturen wird nichts geordnet, nichts eingeordnet in ein Schema oder gar etwas beurteilt. Sie stellt vielmehr den Versuch dar, das menschliche Erkenntnisvermögen und weiterhin das Seiende schlechthin zu ergründen. Eine Verborgenheit an diesem soll überwunden werden. Das Erkenntnisvermögen soll offen dargelegt werden in der Bereitschaft, seine eigenen Maße durchbrechen zu müssen, d. h. über sich und seine Grenzen hinausgeführt zu werden. Das Hineinhören in sich selbst und die Offenheit des Schauens für das, was ist, zeigt die Eingliederung des menschlichen Geistes in das Seiende, seine Teilhabe am Unendlichen, das in seinem Dunkel nicht angetastet wird, weil es nicht rational aufgelöst werden kann⁴⁴.

In diesem Sinne erwartet der Philosoph des Gespräches vom Laien eine Mutmaßung über den Geist. In einer solchen Mutmaßung prägt der Laie, was ihm gerade offenkundig ist und als wahr gilt. Der Begriff 'coniectura' als ein der Verborgenheit Abgerungenes kann so als anfängliches Stadium des Wahrheitsbegriffes (veritas) gefaßt werden. Das bisher 'Wahre' und bisher Unverborgene und die Art, wie es dem Denkenden unverborgen war, kann also auf einer anderen Seinsstufe anders werden und eine andere 'coniectura' zulassen. In ihr wird das, was die Dinge selbst sind und was ihr Wesen ausmacht —

ihre Was-heit (quidditas) — anders zugänglich und unverborgен. Daraus erhellt, daß wir den Begriff *coniectura*, der schon am Schluß des ersten Kapitels des vorliegenden Werkes fällt, nicht als beiläufigen nehmen dürfen, sondern als eine gewichtige Vorbereitung für die nun folgenden Ausführungen über den Zahlbegriff.

Im sechsten Kapitel handelt Nikolaus in „symbolischer Weise und mit guten Gründen von der Zahl⁴⁵“. Und wie die Zahl ein Symbol für den Geist ist, die Platonische Zahl ist gemeint als Sinnbild und Rätsel einer sich selbst entfaltenden Gestaltung der Erkenntnis — in diesem Sinne ist sie ein aufschließendes Symbol und Zeichen der Spontaneität, nicht des Automatischen —, so ist schließlich jedes Wort Name und Bild für das zu deutende real Seiende und spiegelt in seiner Unzulänglichkeit das Ringen mit den die Menschen bewegenden Problemen.

„Durch die Einsicht in die Zahlen zur Kenntnis der Natur gelangen“, diese Bemerkung schrieb der Cusaner an den Rand des siebenten Buches seines Exemplars von Platons Staat⁴⁶ und meinte nicht die Zahlen der Mathematik, der Mathematik als Meßkunst. Das Hervorgehen der Dinge aus den Urgründen oder — wie die Pythagoreer sagten — der Urgründe in die Dinge, war schon dem Philolaos nur darstellbar unter der Form der Zahl⁴⁷. Wenn die Zahl aus dem Einen und dem Vielen wird, gehen die Dinge aus den Urgründen hervor. Nach Philolaos sind die Zahlen die Dinge selbst. Sie sind das Wesen der natürlichen Dinge. Das besagt aber, daß durch die Zahlen die einzelnen natürlichen Dinge und Verhältnisse selbst betrachtet werden können.

Das erste vom Urgrund Ausgehende wird symbolisch Zahl genannt. Diese ist unendlich einfach,

schlechthin eins und am Anfang⁴⁸ und nur aus sich selbst zusammengesetzt. Sie ist zusammengesetzte Einheit. Als solche ist sie unendlich teilbar. Zahl ist aus Zahl gefügt. Sie ist Grenze und Maß. Da die einfache Zahl nur aus sich selbst zusammengesetzt ist, muß sie den Gegensatz von Einem und Vielem und auch den von Gerade und Ungerade in sich enthalten und koinzidieren lassen⁴⁹. Diese Gegensätze sind die Urgründe des Gewordenen. Über ihnen ist nur noch Gott.

Erkenntnis kann nur stattfinden, wo nicht alles unbegrenzt ist. Dem Unbegrenzten kommt noch keine bestimmte Zahl zu. Das Unbegrenzte ist nur der allgemeine Begriff des Verschiedenen oder Vielen und Mannigfaltigen. Wenn die Zahl aber als das durch die Grenze begrenzt gewordene Unbegrenzte gefaßt wird, ist sie die Bedingung aller Bestimmbarkeit und die Quelle der Erkenntnis sowie der Grund des Erkennbaren. Alles Erkennbare enthält Zahl. Sie ist das Urbild der Begriffe (exemplar conceptionum) unseres Geistes. Ohne die Zahl ist kein Ding erkennbar, weder im Verhältnis zu sich noch im Verhältnis zu anderem. Die Zahl ist Gesetz und Zusammenhalt der Welt. Ohne sie kann auch keine Proportion bestehen; denn die Zahl fügt die Dinge mit der Seele harmonisch so, daß eine Übereinstimmung der Dinge und der Seele zustandekommt und das Gleiche vom Gleichen erkannt werden kann. Die Zahl macht die Dinge einander entsprechend⁵⁰.

Der Geist allein zählt, d. h. er setzt Eines und Anderes. Er erfaßt das Eine einzeln und das Bestimmte einmalig. Begreift er das Eine einzeln und vervielfachend, d. h. trägt er das Maß der Einheit zweimal in das Unbegrenzte der unbestimmten Zweiheit hinein, dann urteilen wir, es gebe eine Mehrzahl

von Dingen, indem wir die Zwei als bestimmte Zweiheit meinen. Die unbestimmte Zweiheit wird durch die Teilnahme an der Einheit zur bestimmten Zwei. Der menschliche Geist erfaßt ein- und dasselbe zweimal und verdoppelt. Die Begrenzung wird also gegeben durch das Messen der Zweiheit mit der Einheit, d. h. durch die Setzung des Verhältnisses von eins zu zwei.

Die Drei z. B. sind drei vereinte Einer. Hier ist die unzusammengesetzte Zusammengesetztheit der Zahl deutlich und der Zusammenfall der Einheit und der Vielheit. Drei ist die zur Ganzheit gewordene Einheit. Sie ist die schlechthin vollkommene durch die Dreiecksform repräsentierte Form der Geschlossenheit. Die Begriffe Einheit (*unitas*), Gleichheit (*aequalitas*) und Zusammenhang (*connexio*), die in Gott als Personen vertreten sind, spiegeln sich hier im menschlichen Geist. Er ist eine einigende Einheit vor aller Vielfalt und entfaltet andererseits die Kraft der Einheit, die ein Abbild der Gleichheit und ihrer Verknüpfung ist. Anders ausgedrückt ist die Drei die Zahl der Einfaltung (*complicatio*), aus der sich dann ein viertes Glied entfaltet.

Weiterdenkend gelangen wir zu dem Begriff der Harmonie als der Einheit des Vielgemischten, in dem es ein Mehr und ein Minder gibt und Größe und Vielheit, und der Zusammenstimmung des Auseinandergehenden. Das Schema der Drei wird zur Vier erweitert, indem der Bereich des Geschaffenen zum vierten Gliede der Proportion gemacht wird. Die Vier ist das Zahlsymbol proportionaler Harmonie⁵¹. Auf Grund dieses in der Zahl vorgebildeten Maßverhältnisses kann sie die Welt symbolisieren. Maßverhältnis ist das, worin die Form in Erscheinung tritt. Der Erscheinungscharakter der Welt ist untrennbar vom Wesen der Zahl.

Alle Hauptverhältnisse der Harmonie ($1:2$, $2:3$, $3:4$, $8:9$, $243:256$) bestehen aus geraden und ungeraden Zahlen⁵². Die Harmonie ist erforderlich als Verknüpfung der Gegensätze von Einheit und Vielheit. Die Oktave z. B. wird durch das mathematische Verhältnis von eins zu zwei ausgedrückt. D. i. nach dem Vorangegangenen die Harmonie selbst, durch die die entgegengesetzten Urgründe verbunden werden. Die Harmonie ist die Form, unter der allein die Dinge in ihrer Auseinanderfaltung (*explicatio*) entstehen konnten. Alles ist durch die Harmonie, denn zwei Dinge ohne ein Drittes zusammenzufügen ist unmöglich. „Nur ein vermittelndes Band kann zwischen beiden die Vereinigung bilden. Von allen Bändern ist aber dasjenige das schönste, das zugleich sich selbst und die durch dasselbe verbundenen Gegenstände möglichst zu einem macht. Dies auf das schönste zu bewirken, ist die Proportion da⁵³.“

Die Natur wurde bei der Weltordnung aus Unbegrenztem und Begrenztem gefügt⁵⁴. Die Zahl scheidet nun die Verhältnisse des Begrenzten und Unbegrenzten durch die Sonderung. Andererseits aber ist sie das herrschende und selbsterzeugte, also aus keinem anderen gewordene, urgrundhafte Band des Beharrens der Dinge in dem geordneten Weltall. Die Bedeutsamkeit der Zahl, ihre Wirksamkeit und ihr Wesen kann man auch aus der Kraft erkennen, die in der Zehnzahl enthalten ist. Die Zehn als die vollkommene Zahl faßt und beschließt alle Einheiten in sich. Sie entsteht aus der additiven Zusammensetzung der ersten vier Zahlen und spiegelt die alleswirkende und vollendende Kraft ebenso wie die Gesetzmäßigkeit in der Natur. Sie drückt die zehn Grundgegensätze aus, von denen das menschliche Leben und Denken beherrscht wird. In mathema-

tischer Symbolik wird somit die Einheit des Einen und des Verschiedenen oder Vielen ausgesprochen, deren Begreifen die Aufgabe des menschlichen Geistes ist. „Er (der Geist) mißt symbolisch nach Art des Vergleiches, wenn er Zahl und geometrische Figuren verwendet und sich in eine Ähnlichkeit mit ihnen versetzt⁵⁵.“ Diese Symbolik bezeichnet das dialektische Denken selber.

Wir müssen annehmen, daß pythagoreische Lehren⁵⁶, die durch den Neuplatonismus tradiert wurden, in Nikolaus von Cues Saiten zum Schwingen brachten und ihn zur Selbstbesinnung und Einkehr veranlaßten. Bei Proklos ist die Verbindung pythagoreischer und platonischer Gedanken nicht nur spätantiker Synkretismus. Sie liegt vielmehr im Wesen der Sache begründet. Pythagoreismus und Platonismus gingen von Anfang an Hand in Hand. Zahlbegriff und Ideenbegriff sind aufeinander angewiesen. Und wie die alten pythagoreischen Gedanken des Philolaos gerade im Neuplatonismus wieder lebendig wurden, so auch auf Grund dieser neuplatonischen Tradition aufs neue bei dem Platoniker Cusanus. Sein Philosophieren schließt sich an das überkommene Lehrgut an, erneuernd und den Weg freilegend für das in der Vernunft (*intellectus*) und nicht im bloßen Verstand (*ratio*) wurzelnde Denken. Er steht in der Tradition und erhebt sich als schöpferischer Geist, indem er nicht nur, an das Vergangene gebunden, Lehren und Meinungen aufgreift, sondern das Bewahrenswürdige neu prägt und weiterbildet. Die cusanische Schrift 'Vom Geiste' bezeugt seine mathematische Einsicht im 'geistigen' Bereich und steht insofern in ergänzendem Gegensatz zum vierten Teil der Gespräche des Laien: 'Über Versuche mit der Waage'.

Das erste vom Urgrund Ausgehende — die Zahl —

ist somit Urgrund der Vielfalt der Dinge, der 'entia realia'. Und die mathematischen Zahlen sind nur Abbilder dieses Urgrundes. Die realen Dinge sind das primär Seiende, dem in durchgehender Parallelität das nur im Geiste Seiende, die 'entia rationis', zugeordnet ist. Urbild alles begrifflich Seienden ist die mathematische Zahl. In ihr expliziert sich der menschliche Geist und erfaßt sich hinwiederum selbst⁵⁷. Die Parallelität dieser Ordnungen des Seienden wird dadurch fester gefügt, daß die 'entia rationis' ein Seiendes im Geiste re-präsent machen. Sie vermitteln zwischen dem zu erkennenden Ding und dessen Erkenntnis. Cusanus nimmt dabei eine Stufenfolge der Repräsentation nach dem Grade ihres Zutreffens an, wobei die Abstufung der einzelnen Grade eine solche des Seinsgewichtes ist. Auch das kann als eine Form des symbolischen Denkens gefaßt werden; denn ein Seiendes bezeichnet ein anderes, das einer anderen größeren, erfahrbaren, aber nicht gegenwärtigen Wirklichkeit angehört, diese vertritt und verbürgt. Auf natürliche Weise entfaltet sich das Symbolon vom Anzeichen zum repräsentierenden Zeichen. Das Zeichen (Symbol) kann sich dabei leicht von dem Symbolisierten entfernen und ist ganz selbständig.

Das Weltproblem erscheint von hier aus als das Problem der Beziehung von Ding und Bild. Im Seinsbereich der Abbilder können wir nach den Urbildern forschen.

Das philosophische Bewußtsein ist in diesen Ausführungen über die Zahl als Symbol für den Geist nicht nur vorhanden, sondern zugleich auch wirksam. Das Nachdenken über Probleme des Geistigen gelangt dahin, diese von anderem Ort her zu durchdringen und ihnen wiederum in einem Gedankengefüge einen Platz anzuweisen. Sobald der Geist über den Bereich

äußerer Erfahrungen hinausschreitet, eröffnet sich auch eine neue Wirksamkeit für ihn, die eben hier programmatisch diskutiert wird. Der Geist bewegt sich, und diese Bewegung des Geistes durch die Zahl führt auf den Namen der Zahl als einer lebendigen. Die Seele wird eine lebendige Zahl genannt⁵⁸.

„Der Hauptnutzen (einer solchen Bewegung) aber, freilich schwer zu glauben, liegt darin, daß einem jeden ein gewisses Organ der Seele gereinigt und angefeuert wird, das unter den übrigen Lebensbeschäftigungen abstirbt und erblindet, obgleich an dessen Erhaltung mehr gelegen ist als an tausend Augen; denn durch jenes Organ allein wird die Wahrheit geschaut⁵⁹“.

Wir bewegen uns denkend, d. h. aber, wir sind in den Kategorien unseres Verstandes befangen. Mit unseren Gedanken bewegen wir uns in der Sphäre des Etwas und vergleichen das Vorgefundene⁶⁰. So gesehen verhüllt das Denken mit seinen Begriffen das Überbegriffliche. Die Worte führen nur weiter, wenn dabei ständig gegenwärtig bleibt, daß das kategoriale Denken Schranken hat. Das überkategoriale Denken ist symbolisch; denn wir sehen das Unendliche im Spiegel des Endlichen. Hier spüren wir ihm nach. In Abbild und Erscheinung sehen wir das Urbild. Das Abbild folgt aus dem Urbild. Es ist ein sekundär Seiendes.

Die mathematischen Zahlen können wir in dreifachem Sinn nehmen: als Abbildungen; denn das 'ens rationis' ist Abbild eines 'ens reale' —, als Versinnbildlichungen; denn es versinnbildlicht dem etwas, der in geistiger Anspannung darauf gerichtet ist —, und als Anblick; denn die 'entia rationis' haben eine gewisse Ausschließlichkeit gegen den Unberufenen. Ihm sind sie leer. So ist das 'ens rationis' Wort als Name und Bild für ein real Seiendes.

Beispiel- und gleichnishaft wird in den ersten sechs Kapiteln der Schrift *De visione Dei* (Von Gottes Sehen⁶¹) der absolute Blick beschrieben, den Cusanus in der Tafelmalerei seiner Tage abgebildet sah⁶². Von einem solchen Blick heißt es, er befasse alle Weisen des Sehens in sich (*complicat omnes rationes videndi*). Die Vielheit aller möglichen Beschauerblicke aber hat teil an dem Einen Blick des Dargestellten⁶³. Dieser Blick ist, ohne daß er gesehen wird. Begeben wir uns in das Blickfeld, in seine Sicht, dann bewegen wir uns auf den Schauenden zu⁶⁴. Wir haben teil, soweit wir uns darauf hin bewegen können. Diese Teilhabe am Göttlichen, die dem in Vernunfteseinsicht zum Aufstieg berufenen Menschen seine Aufgabe stellt, diese unräumliche Bewegung vom stofflich Wandelbaren zum Unvergänglichen, ist die Dimension, in der die vorliegende Schrift ihre einzelnen Begriffe entwickelt.

Das siebente Kapitel bringt nach zusammenfassenden Bemerkungen über das Wesen des Geistes eine Darstellung der Selbstbewegung des Geistes. Der Weg des Erkennens vom Sinnlichen über das Verstandesmäßige zu der Einsicht ist Symbol für den Aufstieg alles Seienden. Im allmählichen Aufsteigen des Denkens wird der Aufstieg des real Seienden aus dem Bereich des zunächst Begegnenden in einen anderen, worin das Sein selber erscheint, bezeichnet. Wir müssen denkend von der Natur ausgehen, um diesen Aufstieg des Seienden in uns zu vollziehen. Ergriffen und im Wesen verwandelt wird die Seele dadurch an einen neuen Standort gerückt. Ihre Erkenntnishöhe hängt von der Seinshöhe ab. Die jeweils höhere Stufe, die es zu erreichen gilt, determiniert das Seiende. Alles geistig Lebendige hängt am Höheren und erstrebt es, ruht auf dem Niederen,

ohne das es nicht sein kann. So wird die Abhängigkeit des real Seienden von der Einheit dahin gedeutet, daß es weniger seiend ist als diese. Das Real-sein ist dabei nicht verändert; denn ein Wirkliches kann seine Realität nicht vermehren oder vermindern. Alle Betätigung unseres Geistes, d. h. das menschliche Erkennen, wird an seine Spontaneität gebunden. Der Geist ist nur soweit teilhabend, als er in freier Aktivität schafft. In der Art und Weise, wie er sieht und erkennt, wie der Geist sich gegenüber der Wirklichkeit verhält, entfaltet er sich und gestaltet er zugleich diese Wirklichkeit. In diesem Sinne ist er Abbild des unendlichen Seins und der einbeschließenden Ein²achtheit, 'imago Dei'; denn das Kennzeichen des Geistes ist nicht nur seine Fähigkeit zu denken, sondern vielmehr seine Schöpferkraft. Als Abbild der Einbeschließung unendlicher Einfachheit umfaßt er mit seiner Kraft die Kraft dieser Einbeschließungen. Das bedeutet symbolisches Denken.

Die Definitionen seiner geistigen Ahnen, vornehmlich des Pythagoras, Platon und Aristoteles, bleiben für Cusanus gültig. Geist ist Harmonie, sich bewegendes Zahl, Synthesis, Entelechie; denn alle Erfahrung mit dem Geiste zeigt, daß er begreift, urteilt und verknüpft, daß er sich urteilend bewegt.

Die Selbstbewegung des Geistes durch Bildung von Begriffen macht seine Kraft aus, seine Spontaneität, die ihn mit dem unendlichen Geist verbindet. Die Kraft des unendlichen Geistes wirkt als Seiendes erschaffend durch Begreifen (*concipiendo creat*⁶⁵), während der menschliche Geist dadurch schöpferisch wirkt, daß er seine Begriffe an das real Seiende angleicht oder vernunftgemäße Anschauungen bildet (*nostra mens concipiendo assimilat notiones seu intellectuales faciendo visiones*⁶⁶). 'Vis entificativa'

und 'vis assimilativa' sind einander gegenübergestellt.

Aus ihrer Ähnlichkeit, nämlich der des menschlichen Geistes als des Schöpfers des rational Seienden mit der des unendlichen Geistes als dem Erschaffer des real Seienden wird die durchgehende Parallelität der Ordnungen des Seienden abgeleitet. Der Zusammenhang dieser Ordnungen wurde schon bezeichnet. Das real Seiende ist immer das Primäre. Die 'entia rationis' entstammen der Kraft des menschlichen Geistes und haben in ihm ihr Seinsprinzip. Sie sind die für den Erkenntnisvorgang notwendigen Erkenntnisgebilde in der Sphäre des Subjektes, aber dabei selbständig gegenüber diesem erkennenden Subjekt. Sie verhalten sich zu diesem wie die 'entia realia' zu Gott. Der menschliche Geist bringt die sicheren mathematischen Wissenschaften hervor und „macht die Erfahrung, daß ihm die Fähigkeit eigen ist, sich den (realen) Dingen . . . anzugleichen und Begriffe zu bilden⁶⁷“. D. h. er gleicht sich den in den realen Dingen zur Erscheinung kommenden Formen an. Die erkennende Angleichung findet nur statt, wenn ein Gegenstand da ist, ein bestimmtes 'ens reale'. Diese erkennende Angleichung läuft auf die Ausprägung unsinnlicher Formen — Abbilder — in unserm Geiste hinaus. Auf ihrem Grunde bildet er Schlüsse und Theorien. Da sich die erkennende Angleichung in der Materie als der Möglichkeit des Seins bewegt, so ist sie auch von der Wandelbarkeit der Materie verdunkelt als nur eine begriffliche Möglichkeit von vielen — eine coniectura — und keine unumstößliche Wahrheit⁶⁸. Würde diese Angleichung die Wahrheit — veritas — des Erkannten erreichen, so bliebe sie eben keine Angleichung.

Blickt der menschliche Geist nun auf sich selber,

d. h. bedient er sich seiner selbst als Instrument⁶⁹, selbstreflektierend, dann gelangt er zu Erkenntnissen; denn dann beginnt er, Urbilder und Maßstäbe zu denken⁷⁰. Er braucht seine Einfachheit als Werkzeug. In ihr erschaut er alles⁷¹. Die Einsicht in diese Urbilder und Maßstäbe bedeutet den Einblick in die Teilhabe des selbstreflektierenden Geistes an der Wahrheit und erzeugt gleichzeitig das Streben nach erhöhter Teilhabe an der höchsten Wahrheit, nämlich die Selbstbewegung des Geistes⁷².

Wollen wir den 'Raum' schematisch bezeichnen, in dem diese Bewegung vor sich geht, so wäre dessen obere Grenze die Einfachheit des Einen, des Infiniten. Seine untere Grenze wäre die Irrationalität des Vielen und Indefiniten. Aber diese schematische Bezeichnung ist schief. Die Bewegung schreitet nicht diskursiv fort und ist nicht durch Grenzen determiniert. Auf einmal erfaßt der Geist das Ganze. „Tendit tota directio ad unitatem obiecti . . . Unum est obiectum visus mentis et visus sensus, visus mentis uti est in se, visus sensus uti est in signis . . . Obiectum vero visus mentis est unitas omnipotens⁷³.“

Der Geist bewegt sich im Endlichen, findet dabei eine gewisse Endlosigkeit vor; denn er kann unbegrenzt fortschreiten. Der Prozeß dieser Bewegung ist nicht abschließbar. Er durchzieht das Naturganze, in dem die entgegengesetzten Urgründe enthalten sind: das Begrenzende und das Unbegrenzte⁷⁴. Die Einheit geht durch die Wirklichkeit als Einheit des kosmischen Zusammenhangs hindurch. Es gibt kein Ding ohne die anderen Dinge im Universum. Die Natur, also das real Seiende, kann somit auch als Inbegriff alles dessen bezeichnet werden, was durch Bewegung entsteht⁷⁵. Der Kosmos aufgefaßt als ein Strom von endloser Dauer, ein Bereich des Werden-

könnens (*posse-fieri*) — die Materie ist die Möglichkeit des Seins und daher wandelbar⁷⁶ — ist gemischt aus dem 'possest', in dem Sein und Können eins ist, und dem schon Gewordenen. In ihm erscheinen das Begrenzende und das Unbegrenzte, also ist auch im Kosmos eine Erkenntnis der Urgründe möglich. Sie werden erkennbar als Gewordenes, das in den Formen des Raumes und der Zeit ist. Die Zeit hat im Unbegrenzten ihren Grund. Sie ist die „Entfaltung der Ewigkeit“⁷⁷ und die Sphäre des Umfassenden, in der alles in durchgehender Gleichartigkeit und im gesonderten Nacheinander für den menschlichen Geist besteht. Der Raum gibt das gesonderte Nebeneinander. Raum und Zeit sind für den Geist Formen des Verschiedenseins alles Endlichen. Und es gilt, daß „zwischen Endlichem und Unendlichem keine Proportion besteht“. Diese könnte nur eine endliche sein. Der Bereich des Endlichen ist vom Unendlichen verschieden, aber er ist in der bezeichneten Weise mit ihm in einem Zusammenhang, so daß die Geschiedenheit des Endlichen vom Unendlichen verneint wird und andererseits ihre Verschiedenheit durch diese harmonische Weltansicht gekennzeichnet. Metaphysische Probleme tauchen in der Welt und im Menschen auf. Hier beginnen sie. Und der menschliche Geist erwacht bei der Begegnung mit der Natur.

In der Materie als der Möglichkeit des Seins sind die Formen der Dinge von der Veränderlichkeit der Materie getrübt. Losgelöst von dieser gleicht sich der Geist den abstrakten Formen so an, wie sie in der Notwendigkeit des Kausalzusammenhangs bestehen. Dabei schaut er nicht die genaue Wahrheit (*praecisa veritas*) sondern die Wahrheit in einer bestimmten Notwendigkeit (*in necessitate quadam determinata*). Der nächste Schritt der Bewegung menschlichen Gei-

stes ist, daß dieser seine Einfachheit gebraucht, die der Materie gar nicht mitgeteilt werden kann, um alles in seiner unzusammengesetzten Einfachheit zu schauen. Diese Schau der absoluten Wahrheit (*intuitio veritatis absolutae*) legt die vielfältige Teilhabe des Seienden an der Seinsheit (*entitas*) offen dar. Weil der Geist in dieser Schau ein Moment an sich entfaltet (das allgemeine Seinsmoment), das ihn dem Sein selber näher bringt, darum hat er an der Bewegung eines jeden anderen Seienden einen Anteil. Als Teilbewegung hat seine Bewegung eine Beziehung zum Ganzen⁷⁸. Übersieht der Geist die Teilhabe und Verschiedenheit, dann erschaut er in einfachster Weise die absolute Seinsheit.

Als lebendiges Abbild des unendlichen Seins bedient er sich seiner selbst, um sich dem Urbild anzugleichen, sich von diesem Begriffe zu bilden. Das ist der Weg des Geistes nach oben, um im Bilde zu bleiben. Die unbestimmte Möglichkeit, d. h. die reine Materie, zu erreichen, bedeutet die umgekehrte Wegrichtung. Der Geist denkt deshalb die Körper ohne Körperlichkeit, d. h. ohne Formung, in einer unterschiedenen und undeterminierten Möglichkeit. Diese Allgemeinheit des Möglichseins ist keine Seinsweise.

Das real Seiende befindet sich in der Seinsweise der determinierten Möglichkeit. Für es besteht keine Disjunktion. Das Moment der Bestimmtheit ist wesentlich für jedes Seiende⁷⁹.

Die reine Materie dagegen hat nur die Eignung für die Möglichkeit. Sie ist bestimmbar⁸⁰. Die Determination aber stammt nicht aus der Materie. (*Divina sapientia*) „determinavit omni creaturae suam mensuram, suum pondus et numerum⁸¹“. „Der unendliche Geist oder die göttliche Weisheit setzt dem möglich Seienden Grenze und Maß⁸².“ Er begrenzt die

verworrene Möglichkeit (*confusa possibilitas*) der Materie. Er unterscheidet und bewegt alle Dinge. Die Bestimmtheit (*terminus*) alles Seienden, das dem möglich Seienden seine und nur seine Bestimmtheit Gebende ist sein Urbild. Der unendliche Geist als Inbegriff aller Urbilder ist also das Bestimmende alles real Seienden. Er setzt die Urbilder, d. h. er bestimmt sich selbst. Von der Selbstbestimmung des Geistes her hat alles seine Bestimmtheit erhalten. „*Ex determinatione mentis in se ipsa*“ ist das erschaffene Werden-können zum Werden dieser Welt und ihrer Teile vorbestimmt worden. Das ‘*posse-fieri*’ ist also nicht vag und unbestimmt erschaffen. Der menschliche Geist setzt als lebendiges Abbild des unendlichen Geistes allen Dingen auf begriffliche Weise Grenze und Maß. „*Mens mensurans notionaliter cuncta...*“⁸³.

Nach dieser Darstellung der Selbstbewegung des menschlichen Geistes und der Bezeichnung des Bereiches dieser Bewegung analysiert Nikolaus im achten Kapitel den Geist hinsichtlich seiner Tätigkeit. Verstand (*ratio*) und Vernunft (*intellectus*) sind die beiden Teile der ‘*mens*’. Mit der ‘*ratio*’ kommt die Angleichung an die Formen des real Seienden zustande. Sie bildet die Begriffe in der Seinsweise determinierter Möglichkeit und vollbringt die unräumliche Bewegung des Vergleichens. Sie vollzieht einen ‘*discursus*’. Die ‘*ratio*’ ist im Zustande der ‘*actio*’ im Gegensatz zur Vernunft (*intellectus*), die mit der Hinnahme von Eindrücken (*passio*) beginnt. Hinnahme von Eindrücken und Vernunftserkenntnis sind dasselbe. Die Vernunft schaut grenzüberwindend. Die Vollendung (*perfectio*) der Geistesbewegung ist Vernunftserkenntnis.

Verständiges ‘Begreifen’ (*concipere*) und vernünftiges ‘Einsehen’ (*intelligere*) müssen zusammenwir-

ken; denn immer will die 'actio' auch 'perfectio' sein. Die Wirklichkeit als solche kann nie begriffen sondern nur eingesehen werden, wobei das verständige Begreifen das Umfassendere wäre und das vernünftige Einsehen das Höhere.

Die zweite Hälfte des Kapitels handelt über das Thema: Geist und Sinnesempfindung. Vehikel und Werkzeug der Seele ist der Lebensgeist. Behältnis des Lebensgeistes und damit Werkzeug der Seele ist das Blut. Das Blut vermag die Sinne, denen eine Rangfolge gemäß der der Elemente beigemessen wird, in Gebrauch zu setzen. Demzufolge sind alle Sinnesorgane Fenster der Seele, durch die der Lebensgeist wahrnimmt. Sie sind Fenster und Wege (*fenestrae et viae*), durch die jener Lebensgeist zum Empfinden hinaustreten kann⁸⁴. Die Wahrnehmung (*sensatio*) tritt in dem Augenblick in Tätigkeit, in dem der physische Vorgang durch ein Hindernis gehemmt wird. Sobald sie auf ein real Seiendes stößt, tritt die jedem Sinn beigegebene Einbildungskraft (*imaginatio*) in Funktion und grenzt ab. Während die 'sensatio' noch abhängig von der Präsenz des real Seienden ist, ist die 'imaginatio' davon unabhängig. Sie macht sich ein verworrenes Bild vom Gegenstand (*anima confuse per sensus ipsos comprehendat*). Erst der Verstand (*ratio*) macht die verworrenen Vorstellungen klar dadurch, daß er unterscheidet. Er begreift die sogenannten Formen, die der Materie beigemischt sind, von dieser aber 'verdunkelt' werden. Der Verstand ist abhängig von dem durch die Sinne erfaßten real Seienden. Das Verstehen ist an dieses gebunden; denn der Tätigkeit der 'ratio' müssen die Tätigkeiten der 'sensatio' und 'imaginatio' voraufgehen.

Auf einer vierten Stufe des Erkenntnisprozesses gebraucht die Seele sich selber als Werkzeug und be-

greift frei von körperlicher Beeinflussung. Jetzt beginnen Verstand und Vernunft in der zu Anfang dieses Kapitels besprochenen Weise zusammenzuwirken.

Im neunten Kapitel rollt Cusanus an einem Einzelproblem geradezu als Schulbeispiel die Grundsätze seiner Philosophie auf. Der Grundgedanke des Zusammenfallens der Gegensätze (*coincidentia oppositorum*) wird am Beispiel des Begriffes Punkt, der zugleich Grenz- und Verbindungspunkt sein kann, also die Gegensätze in sich befaßt und trotzdem immer der eine Punkt bleibt, kurz besprochen. Hier wird das Wesen des Gegensatzes als Kategorie unseres Denkens an einem Begriffspaar dargelegt, das bei der Diskussion der Aufgaben des menschlichen Geistes exemplifiziert wird.

Die 'mens' denkt die mathematische Zahl, kommt von hier aus auf den Begriff der Vielheit und der Größe. Die Vielheit oder die Endlosigkeit liegt zwischen zwei bestimmten Grenzen. In der Vielheit findet die 'mens' nichts als Einheit. Sie mißt das Seiende. Das Messen ist ihre Grundfunktion; denn die 'mens' ist selbst Einheitsmaß und Abbild des absoluten Maßes.

Auch das Gegensatzpaar Bestimmtheit und Unbestimmbarkeit ist unabweisbar.

Alle mathematischen Gebilde sind 'entia rationis', nur im Verstand Seiendes. Maß und Grenze der 'entia rationis' stammen aus dem Geiste. Sie sind die Ausfaltung unseres Geistes so, wie die 'entia realia', das real Seiende, die Ausfaltung des unendlichen Geistes sind. An der Gesetzlichkeit der 'entia rationis' ergötzt sich der Verstand wie an seiner eigensten Entfaltung, in der er sich selbst erfaßt⁸⁵. Der Mensch denkt, um sich selbst zu erkennen. Und zwar setzt er den Punkt auf Grund dessen, daß er selber erstes

Urbild des kompliziten unendlichen Seins ist. Der Punkt ist eine sich entfaltende Idee, ein Symbol des unendlichen Seins und Abbild des Kompliziten. Von ihm aus können wir den Begriff des Stetigen entfalten, überhaupt ausfaltend denken, nur weil unser Intellekt selbst eingefaltet ist. Das Begriffspaar *complicatio-explicatio* wird beleuchtet; denn der Welt als der Ausfaltung unendlichen Seins steht der menschliche Geist als Bild der Einfaltung unendlichen Seins gegenüber. Daher soll unser Geist die Welt denken, um, indem er Maßstäbe anlegt, sich selber zu denken. Während er sich selber denkt, soll er sich als Abbild des unendlichen Seins als seines Urbildes denken. Dort findet er sich selbst.

Der Geist mißt sich selbst und kommt an seinen eigenen Gehalt dadurch heran, daß er anderes mißt. Er macht sich zum Maß aller Dinge, indem er sich in der Seinsweise der Möglichkeit gestaltet und so alles auf mögliche Weise mißt. Er ist der lebendige Maßstab und denkt den Begriff des absoluten Geistes in der Seinsweise der Notwendigkeit und ungetrübt von Materie. Sein eigenes Maß, das er in allem sucht, findet er nur dort, wo alles eins ist. Dort ist die Wirklichkeit seiner genauen Bestimmung (*veritas praecisionis eius*), weil dort sein genaues Urbild ist.

Die Welt denken heißt, das real Seiende erfassen. Das Erfassen des real Seienden beruht auf Vielheit (*multitudo*) und Größe (*magnitudo*). Das ist die These des zehnten Kapitels.

Durch die Zahl — die Vielheit ist nur deren Ausfaltung — unterscheiden wir eins vom anderen, bzw. erfassen wir das Gemeinsame in dem einzelnen real Seienden und ordnen es. Der Begriff der Einteilung (*divisio*) beruht darauf. Das Gemeinsame in dem konkret Seienden der Einzeldinge, d. h. die allge-

meinen Wesenheiten oder Universalien, ist seinsmäßig an die Einzeldinge gebunden. In ihnen wird es erst wirklich. Die Universalien sind also nicht selbständig seiend. Das Individuelle am real Seienden ist mit dem Universalen eine Verbindung eingegangen. Durch diesen unauflöslichen Kontakt der beiden Seinsmomente kommt das Reale zustande. Cusanus fügt weiter hinzu: das universale Moment am real Seienden macht dessen transzendierende Kraft aus. Das Individuelle kommt dem nach. So ist das Verhältnis der beiden Seinsmomente am Menschen nicht eindeutig festgelegt. Er befindet sich in der Bewegung, um eine Vergrößerung des universalen Momentes zu bewirken.

Die Lehre von der Größe führt auf den Begriff der Grenzbestimmung. Sie beseitigt das 'Mehr oder Minder' und liefert ein Maß für das zu erkennende real Seiende. Die Definition besitzt die Kraft der Größe; denn sie umgrenzt und umschließt das real Seiende. Das Begriffspaar Ganzes (totum) und seine Teile (partes), bzw. der Begriff des Verhältnisses (proportio) des Ganzen zu seinen Teilen beruht darauf.

Alle Folgerungsbeweise über die Erkenntnis des real Seienden stützen sich nach des Cusaners Meinung auf die zwei Begriffe Vielheit und Größe.

Im elften Kapitel bemüht sich der Cusaner, am Beispiel der Trinität des unendlichen und des menschlichen Geistes zu zeigen, daß die Grundsätze und -gedanken seiner Philosophie gültig bleiben und dem Schema Aristotelischen Philosophierens durchaus nicht widersprechen. Es ist gleichsam das Gegenstück zu den beiden vorangegangenen Kapiteln. Die Lehre von der Erkenntnis des Seienden erweist, unter welchem Gesichtspunkt wir sie auch immer betrachten mögen, daß die Prinzipien unserer Erkenntnis in

einem dreiteiligen Schema zu fassen sind. Das gilt schon für die Urteilsform des Begreifens.

Mit den zehn Kategorien wird alles real Seiende erfaßt. Sie sind die Ur-teilung des All-Einen, nämlich des Inbegriffs des real Seienden, der Welt. Und sie sind die Teilung des Ur-Einen, Ewigen als des Schöpfers des real Seienden nach cusanischer Meinung. Da dieses Ur-Eine absolut ist, einfach, vollkommen und ohne Andersheit, so ist in ihm als dem Unendlichen alles unendlich.

Von den zehn Kategorien des Seienden kommt Nikolaus auf das Prinzip des Könnens. Der Aktualität des real Seienden geht die Potentialität voran⁸⁶; denn nichts Unmögliches kann geschehen. Vor dem unendlichen Seienden war das unendliche Können, das Ur-können gleichsam. Es ist bereits im Schema der Drei zu fassen, in dem unsere 'mens' denkt. Werden-können (*fieri-posse*), Wirken-können (*facere posse*) und beider Verbindung (*nexus utriusque*, d. h. *posse factum*) sind die drei Weisen des Ur-könnens, so wie es in diesem Werk im Jahre 1450 gesehen und dargelegt worden ist.

Cusanus gibt der idealistischen Umbildung des Aristoteles einen christlichen Sinn und läßt Vater, Sohn und Geist — *Deitas absoluta* — den drei Weisen des Urkönnens entsprechen. Der Ursprung der Welt ist somit Vereinigung von Möglichkeit passiver und aktiver Art.

Das real Seiende, überhaupt jegliches Faktum, setzt voraus, daß es werden konnte, bevor es wurde. „*Quod impossibile fieri, non fit*⁸⁷.“ Und dieses 'posse' ist für unseren menschlichen Geist ebenso wie für den unendlichen im Schema der Drei als 'fieri posse, facere posse, nexus utriusque' zu fassen, wobei begrifflich das 'facere posse' das Primäre ist; denn das

'posse fieri' kann sich nicht selbst zur Wirklichkeit bringen. Das 'posse factum' ist aus dem 'posse fieri' durch das 'posse facere' geworden. Auch das Nichts entstammt dem 'posse facere'⁸⁸. Vor der 'potentia' ist der 'actus'⁸⁹, der Schöpfer alles Seinkönnens. Vor aller Möglichkeit ist nach Cusanus (d. h. seiner metaphysischen Voraussetzung gemäß — er selbst nennt diese Voraussetzung einmal eine *coniectura*⁹⁰) — die absolute Wirklichkeit, und alles Gewordene ist immer Darstellung des Ungewordenen⁹¹. So sind das Mögliche und das Wirkliche beide Seiendes.

Der unendliche Geist umfaßt die drei Weisen des Könnens; denn sein Denken ist Schaffen des real Seienden. Die Tätigkeit des menschlichen Geistes erstreckt sich auf das Erkennen des real Seienden, auf dessen Begreifen. Die Voraussetzung dieses Begreifens läßt sich schematisch als 'assimilari posse', 'assimilare posse', 'nexus' fassen, wobei das 'assimilari posse' die Angleichung an den unendlichen Geist meint. Ihm als dem Schöpfer des real Seienden muß der menschliche Geist als Erschaffer des rational Seienden angeglichen werden können. Das 'assimilare posse' meint entsprechend die Angleichung an das real Seiende. Erst die Verbindung beider macht das Begreifen aus, das Zusammenwirken von Verstand und Vernunft. So ist das Erkennen in seiner Einheit als ein dreieggliedertes auseinanderzulegen.

Entsprechend den drei Weisen des Könnens treten die drei allgemeinsten Begriffe auf: Einheit (*unitas*), Gleichheit (*aequalitas*) und deren Verknüpfung (*connexio*)⁹². Sie sind vor allem Gewordenen. „*Omnia igitur, quae sunt, quia ab hac aeterna Trinitate — quae sic nominantur, licet minus proprie — id sunt, video trinitatem imitari.*“ Und weiter heißt es: „*Non est igitur aliud omne existens nisi unitas et eius*

aequalitas, quae et entitas, et utriusque nexus⁹³. Diese drei Begriffe sind in der einen Einheit beschlosssen⁹⁴.

Immer liegen zwei Polaritäten vor: das Eine und das Andere, Subjekt und Prädikat, Stoff und Form, Notwendigkeit und Zufall, Wirklichkeit und Möglichkeit oder das Unteilbare und das Teilbare. Diese Polaritäten werden durch das Denken in dreiteiligem Schema lebendig. Die Trithetik des Cusanus ist nicht Ergebnis, sondern will Ursprung sein. „Ich halte für gewiß, daß alles, was von einem Ursprung ausgeht, in sich eine Ähnlichkeit mit dem Ursprung besitzt und daß sich deshalb in allen Dingen eine Dreieinheit in der Einheit der Substanz findet, in Nachbildung der echten Dreieinheit und der Einheit der Substanz des ewigen Ursprungs⁹⁵.“

Das zwölfte Kapitel behandelt das Begriffspaar Einheit-Vielheit vom cusanischen Unendlichkeitsbegriff her. Nikolaus lehrt das Tmema zwischen Einem und Vielen, Gott und Welt sowie zwischen Identität und Verschiedenheit.

Der Mensch hat teil am Einen und am Vielen. Die eigentliche Einheitsfunktion des Menschen liegt im Geist, während die Vielheit sichtbar im Körper entfaltet ist⁹⁶. Dennoch dürfen Leib und Seele so nicht geschieden werden. Sie machen zusammen den Menschen aus als seine Bestandteile und haben beide an der Einheit und an der Vielheit teil.

Diejenigen Denker, die den Geist (mens) oder die Vernunft (intellectus) von dem übrigen Menschen ablösen, scheiden zwischen Seele (anima) und Geist (mens) in dem Sinne, daß sie die Seele als zum individuellen Menschen gehörig betrachten. Es gibt nach ihrer Meinung viele verschiedene Seelen, die durch die Person und ihre unvertretbare Eigenart bestimmt

sind. Der Geist aber erscheint diesen Denkern als Einer, in allen Menschen Gleicher und durch die überindividuelle Norm des objektiven Vernunftdenkens Bestimmter. Er ist auf alle Menschen verteilt.

Grundsätzlich ist das auch der Standpunkt derjenigen Platoniker, die eine Weltseele annehmen und lehren, daß die auf Erden individuellen Geister sich nach dem Tode in einen Weltgeist oder eine Weltseele auflösen. Nikolaus hebt sich mit seiner Darstellung der Problematik dagegen scharf ab. Der Begriff des Individuellen, das sich im Generellen auflöst, wie ihn der Platonismus meint, liegt weit hinter ihm.

Er unterscheidet streng zwischen der Vielheit des Geistigen und der empirischen Vielheit. Zunächst fällt der Gegensatz 'unitas-pluralitas' nicht mit dem von 'identitas-varietas' zusammen. Die 'pluralitas multiplicatorum', die auf 'discretio' beruht, hört auf, wenn ihr materieller Träger aufhört. So schwindet beispielsweise die Vielheit der Flammen, wenn die Kerzen gelöscht werden. Die Helligkeit eines durch viele Kerzen erleuchteten Raumes dagegen ist nur Einheit — als solche wird sie empfunden —, obgleich sie Vielheit ist⁹⁷. Es gibt also nicht nur eine Vielheit, deren Kennzeichen die Unterscheidbarkeit ist, sondern es gibt auch eine Vielheit, die durch die Ununterscheidbarkeit gekennzeichnet ist.

So gerade steht es um die Vielheit des Geistes. Die vernünftigen Geister der Menschen bilden keine zählbare und unterschiedliche Vielheit wie die Materie mit ihrer Mannigfaltigkeit (varietas individuationis), sondern Geist ist als solcher objektiv und allgemein. Dennoch gibt es nicht nur einen Geist (etwa die Weltseele), von dem unsere Geister nur Teile wären, sondern es gibt soviel Geister wie Menschen, d. h. ab-

zählbar unendlich viele. Diese Vielheit ist im Absoluten integriert wie die Kerzenflammen in der Helligkeit. D. i. Vielheit aus Einzelem im Unterschied zu der Vielheit in Einem. Modern gesprochen: der Begriff des abzählbar Unendlichen ist streng von dem des Aktual-Unendlichen zu scheiden. Hier gibt es Teilung bis zum Individuellen, dort unaufteilbare Ganzheit des Vielen. Die Vielfältigkeit der Dinge, d. i. das abzählbar unendlich Viele, ist die Zahl im göttlichen Geiste (*numerus divinae mentis*)⁹⁸. Sie scheint außerhalb der Materie aufgehoben zu sein. Das abzählbar unendlich Viele, d. h. die Zahl der getrennt existierenden (Geist-)Substanzen, ist für uns ebenso gut Zahl wie Nicht-Zahl; denn es ist für uns unzählbar. Bei der vorliegenden Endlosigkeit haben wir kein Urteil über die Anzahl⁹⁹. 

Der zweifache Unendlichkeitsbegriff des Cusaners folgt aus der Auffassung unserer 'mens' als Bild (und zwar als abbildlicher Einheit) der 'complicatio' des unendlichen Geistes und als Teil von dessen 'explicatio', d. h. als Teil des Universums (aufgefaßt als abbildliche Ganzheit). Im Kompliziten ist das Viele, aber noch nicht als Reihe und Aufteilung, sondern als Wesensmoment des Einen. Es gibt also viele Geister, und jeder Geist ist individuell und bestimmt wie alles in der Welt. „Factum autem semper est singulare et implurificabile, sicut omne individuum, sed non est semper incorruptibile, nisi sit primum¹⁰⁰.“ Die geistige Individualität entstammt dem Abbildsein zu dem einen unendlichen Geiste, während die stoffliche Individualität von der aufgegebenen Teilhabe herrührt.

Die cusanische Fassung des Begriffs der Individuation ist durchaus christlich. Das Individuelle höherer Ordnung stammt vom Unendlichen selber her. Dieses

ist nicht nur das Vieles zusammenfassende Ganze und das Vieles ausschließende Eine, sondern seine überrationale Drei-einheit (tri-unitas), deren Seinscharakter wir nicht ganz erkennen können, weil wir es seinsmäßig nicht erreichen können, das aber als Einheitsmaß unserem Denken gegenwärtig ist. Der Begriff der überrationalen Drei-einheit, d. h. des abzählbar unendlich Vielen gelingt ihm durch die Vereinigung des Differenzierten (Integration). Er entsteht summativ und ist doch unabhängig von den einzelnen Summanden. Er ist Einheit, die von differenzierten Teilen zur Erscheinung gebracht wird, aber in ihrem Sein allem Differenzierten entzogen ist. Und das nennt er symbolisch philosophieren. Das Integrum ist Symbol für die übernumerische Vielheit in der unendlichen Einheit.

Im dreizehnten Kapitel legt Nikolaus den Begriff der Drei-einheit des menschlichen Geistes noch einmal auseinander. Er vergleicht den Platonischen Begriff Weltseele (anima mundi) mit dem Begriff der bewegenden Natur des Aristoteles und setzt an deren Stelle seinen Begriff des unendlichen Geistes (spiritus universorum), Gott als alles bewirkenden Geist des Alls.

Für Platon folgte aus dem Wissen der Weltseele und für Aristoteles aus der Klugheit der Natur die Notwendigkeit des Kausalzusammenhangs im All. Dem Cusaner ist dieser durch den unendlichen Geist, der Gott als wirkender Gott ist, bestimmt. Er trennt im unendlichen Geist Wollen und Vollbringen (velle et exequi). Denkt man den unendlichen Geist als Baumeister des Weltalls, so hat er an der unendlichen Kunst teil und ist diese zugleich selbst. Bei jeder Kunst kommt es nun auf drei Momente an: das Können (potentia), das Wissen (sapientia) und

deren Verknüpfung (nexus). Im unendlichen Seienden ist das Können die Omnipotenz, das Wissen ist das 'verbum sui conceptus'. Der Nexus liegt in Wille, Bewegung und Belebung.

In diesem Bilde zeigt sich die Art der Abhängigkeit des menschlichen Geistes vom unendlichen, überformenden Geiste. Das unendlich Seiende ist das unbedingt Eine und nicht zu Vervielfältigende, aber es hat zwei Abbilder: eines, das ähnlicher, aber weniger lebendig im geistigen Sinne ist, das Weltall, und eines, das lebendiger, aber weniger ähnlich ist, der menschliche Geist. So gesehen ist der menschliche Geist nicht nur ein Kunstwerk des unendlichen Baumeisters, sondern sein Können in abbildlicher Weise. Das Können des unendlichen Geistes ist im Menschen abgebildet, damit die Wahrheit des unendlichen Geistes auch Wirklichkeit werde und das Licht leuchte. Wird nun der menschliche Geist durch den unendlichen als Gegenstand des Erkennens angeregt, so wird seine Teilhabe am Können gesteigert. Er gleicht sich dem schaffenden Können intensiver an und wird als Abglanz von diesem wirklich. Das unendliche Seiende als Schöpfer des real Seienden hat als sein Abbild das anerschaffene Vermögen (*vis concreata*) des menschlichen Geistes.

Im vierzehnten Kapitel liegt eine kurze Diskussion des cusanischen Geistbegriffs am Substanzproblem vor. Wieder sind es Platon und Aristoteles, deren angebliche Positionen als Ausgangspunkt der Überlegungen genommen werden. Nach des Cusaners Meinung sah Platon die Reihe *ratio* (*Dianoia*), *intelligentia* (*Noësis*) und *intellectibilitas* (*Noūs*) als dem 'ordo naturae' folgende und absteigende. Aristoteles dagegen ging vom Wortsinn der Begriffe aus und faßte sie als aufsteigende Reihe¹⁰¹. Diese verschiedenen

Gesichtspunkte bei der Betrachtung derselben Tatsache hebt Nikolaus in seine Deutung des menschlichen Geistes (*mens*) als Abbild der Einfaltung (*complicatio*) des unendlichen Geistes auf.

Ein Seiendes erkennen heißt immer seine Teilhabe am Sein als solchen erkennen. Das unendliche Sein aber hat nicht teil, sondern es gibt teil. Es ist das Seiende auf nicht-seiende Weise (*ens non enter*), d. h. ohne die Möglichkeit einer Teilhabe (*imparticipabiliter*). Deshalb müssen wir unsere auf das teilhabende Seiende gerichtete Erkenntnis bei der Betrachtung des unendlichen Seins übersteigen. Dieser sich selbst übersteigende Vernunftbegriff, der auf das unendliche Sein gerichtet ist, darf den synthetischen Charakter nicht verlieren. Er muß vom Erkenntnisgegenstand, dem unendlichen Sein in diesem Fall, immer Substanz und Akzidens verlangen.

Außer dem Begriff vom unendlichen Sein gibt es noch den der ersten Materie, der gleicherweise nur umgebogen (*inflexiv*) und durch Sich-selbst-übersteigen des Denkens erkannt werden kann. Auch die 'prima materia' partizipiert nicht am Sein, weil sie noch keine Form hat. Wie wir das unendliche Sein un-seiend denken müssen — das Nicht-seiende ist nur ein Noch-nicht-seiendes —, so müssen wir den Körper unkörperlich denken, um die erste Materie denkend zu erreichen.

Mit der Behauptung der Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit des menschlichen Geistes beschließt das fünfzehnte Kapitel die Schrift 'De mente'. Cusanus versucht diese Behauptung auf verschiedenen Wegen zu erhärten. In der 'intuitio mentis' ist der menschliche Geist bemüht, das Unveränderliche erkennend seinsmäßig zu erreichen, d. h. in den Bereich des Unwandelbaren versetzt zu werden. Der

Geist forscht durch sich selbst nach dem, was ist und bleibend ist¹⁰². Alles Vergängliche kann aber nur durch ein Unvergängliches erkannt werden¹⁰³.

Einen anderen Ansatz, sein Postulat zu beweisen, läßt Cusanus auf Grund seines Zahlbegriffs laufen. Unterschieden werden die Zahl als Anzahl und als Sinnbild einer sich selbst entfaltenden Gestaltung der Erkenntnis. Vom Symbol Zahl, dem Symbol für das Unvergängliche, wird auf ihren Urheber, den Geist, zurückgeschlossen und vom unendlichen Geist auf den endlichen. So kommen Aussagen über die Unvergänglichkeit und Unauflöslichkeit des Geistes zustande.

Der Geist ist drittens sich selbst bewegende Bewegung. Er mißt aber diese Bewegung auch andererseits und ist ihre Form. Als solche hat er den unvergänglichen Anteil an der Bewegung im Gegensatz zum Vergänglichen, Stofflichen, in dem sie vor sich geht. Auf Grund der vielfältigen Bestimmungen des Geistes, die in den vorangegangenen Kapiteln gegeben wurden, wird die Unvergänglichkeit des menschlichen Geistes postuliert. Vergehen kann er nur, wenn er vom unendlichen Geiste vernichtet wird. Dieser wird aber als unendliche Güte gesetzt.

Nach der vorangegangenen Interpretation der cusanischen Schrift 'Über den Geist', in der versucht worden ist, die einzelnen Gedanken und Beweisführungen aufzuzeigen, müssen wir uns bemühen, dieses Werk nun auch als Ganzes zu sehen.

Vorbild sind unzweifelhaft die Platonischen Gespräche. In ihrer bildhaften Art der Darstellung ist das die Menschen Bewegende greifbar und leicht faßbar gemacht. Nikolaus denkt das bei Platon Gesagte nicht nur nach, sondern er spricht es in dieser Schrift

auf seine Weise durch. Menschen sprechen miteinander, wie sie zu seiner Zeit anzutreffen waren. Die ungebundene Darlegung ihrer Gedanken im Gespräch ermöglicht ihnen eine starke gefühlsmäßige Teilnahme und läßt sie selbstbewußt für ihre Überlegungen eintreten.

Es sind jetzt drei Personen im Gespräch. Gegenüber den ersten beiden Teilen des 'Laien über die Weisheit' (*Idiota de sapientia*) ist neu hinzugekommen der Philosoph im langen wallenden Mantel als dem Kennzeichen seines Standes. Er ist bewandert in den Lehren des Aristoteles. Dieser Peripatetiker, der auf einen Bücherfund und damit auf neue Quellen gehofft hat, soll einen Laien kennen lernen. Vielleicht dachte der Cusaner, als er die Figur dieses Denkers schuf, an einen ganz bestimmten Freund und eigenen Gesprächspartner: den griechischen Gelehrten Georg von Trapezunt¹⁰⁴. Anzunehmen ist, daß sie alle keine frei erfundenen Personen sind; Ausgangspunkt des ganzen Werkes ist bei Nikolaus möglicherweise ein eigenes Erlebnis. Schon die genaue Bezeichnung von Ort und Zeitpunkt läßt uns auf den Gedanken kommen, daß er vielleicht ein ähnliches Gespräch damals in Rom hatte.

Außer dem Philosophen begegnet uns ein römischer Redner (*orator* = Kathedermann), angefüllt mit Buchwissen und so wißbegierig, daß ihm ein Schweigegebot auferlegt werden muß, damit der Laie in den Wissenschaften, der das Gespräch leitet und in dessen Worten sich überall die Offenheit und Aufgeschlossenheit zur Welt hin bekundet, in seinen Ausführungen nicht gestört werde. Während dieser Laie Löffel schnitzt, bezaubert er seine Zuhörer und Partner durch seine nüchternen und scheinbar einfältigen Reden. Das Leben ist durchaus kein geschäftiger Müßiggang für

ihn. In der äußerlich scheinenden Handlung des Schnitzens beschwichtigt er seinen Tätigkeitsdrang und müht er sich um sich selber¹⁰⁵. Der Laie macht die Erfahrungen im Leben, aber während des Erlebens all der Äußerungen des Alltags wird er nicht gefährdet oder bedroht, seiner selbst verlustig zu gehen, sondern geht er bereichert in die Besinnlichkeit über und findet sich selbst. Die Erfüllung dieser unendlichen Aufgabe des Menschen, der sich erst entdecken muß, bezeichnet seine Würde. Beim Löffelschnitzen erforscht der Laie, der einer solchen Würde durchaus fähig ist, alles auf symbolischem Wege, um — in des Cusaners Sprache — „nach dem Tode, ohne von einer Sünde verdunkelt zu sein, zu einem lichtvollen und heißersehten Leben hinweggenommen zu werden“¹⁰⁶. Das lichtvolle Leben bezeichnet im Bilde die rangmäßige Nähe des unendlichen Seins¹⁰⁷; denn das Licht — die Sonne — gilt nach Platon als das Bild für die Idee aller Ideen, d. h. aber für die Idee des Guten¹⁰⁸. In ihrer Helle zeigen sich die realen Dinge unmittelbar selbst. Das Sinken des Lichtes (lumen) charakterisiert die Ordnung der Stufen des Seienden¹⁰⁹; denn es meint eine Seinsbeschränkung. Diese Seinsbeschränkung weitgehend aufzuheben, ist das Ziel des Menschen. Der Seinsgehalt als solcher ist wert, und dem menschlichen Geist wird die Werthaftigkeit alles Seienden offenbar. Dabei ist die Selbständigkeit des Wertes gegenüber dem Menschen erkannt. Der Mensch wertet. Ohne den menschlichen Geist gibt es keine Erkenntnis von Wert. So folgt die Erkenntnisbewegung der Bewegung alles Seienden in der Welt.

Dieser Ansatz auf dem oft verschlungenen Wege des Werdens philosophischer Gedanken reißt uns und die mit uns Gehenden, die bereit sind, das Alte zu

erneuern und lebendig zu bewahren, aus der ärmlichen Mühe und Befangenheit des Geschäftigen und gibt uns neue Impulse für die andere Sicht einer durchaus vordergründigen Problematik. „Dies gebe ich meinem Freunde mit, damit ich, was er an Schönheit in sich verbirgt und als geheimstes Vermögen hat, verwirkliche und in der ihm gebührenden Leistung dartue, die darin besteht, den begriffenen Gedanken offenbar zu machen¹¹⁰.“ Am Ende des Gesprächs steht der Laie mit seinen Worten nicht allein gegen seine Partner, sondern hat sie mitgenommen in die Weglosigkeit der Problematik und gibt ihnen die innere Unruhe mit beim nächtlichen Abschied. Das ist der Anfang aller Philosophie als eines Werdens der Erkenntnis; denn die Ausführungen des Laien haben im Gespräch nicht nur die Frische des Unmittelbaren und Erlebten, sondern auch die Hintergründigkeit des tieferen Blicks in die Ausdehnungen des Seienden.

Nur den Blick auf die Dinge hatte der Laie. Sie selbst mußte er mit der Unbefangenheit einer fragenden Interpretation suchen. Die Grundfesten des Überkommenen wollte er zwar anerkennen, so wie sie seinen Gesprächspartnern nicht in Frage gestellt waren, aber er versuchte sie trotzdem immer neu und anders zu gestalten und zu deuten, wobei neben der Lebendigkeit gerade die Ausgeglichenheit und die abgeklärte Ausgewogenheit seiner Überlegungen auffallen. Der Laie bemüht sich zu erfassen. Er fragt nach den Dingen und steht neu auf gegen die großartigen Weltbildkonstruktionen der gelehrten Männer vorangegangener Jahrhunderte, indem er die Möglichkeiten des Erkennenden darlegt und überall auf die Notwendigkeit des Seinsverständnisses weist. Die Probleme melden sich mit der Eindringlichkeit, die

allem Echten innewohnt, und sie bewegen uns trotz ihrer sich so eigenwillig gebenden Formulierungen. In dieser Bewegung ist der Mensch der sich selbst Suchende und mit sich Befaßte. Er entscheidet sich für das Selbstverständnis, und so bewegt er sich auf sich zu. Mit des Nikolaus Worten: „Der Geist findet durch eine Bewegung seines Vernunftlebens in sich das niedergeschrieben, was er sucht^{III}.“

Das Gespräch begann an der Tiberbrücke in Rom. Dort stand der Philosoph und staunte über das Gedränge der hinüberströmenden Menschen. Die Dichte des Volksgewühls, seine Fülle, setzte ihn nicht minder in Verwunderung als der eine gemeinsame innere Drang der frommen Pilger. Das erwachende Staunen über das Eine in den Vielen ist der Beginn einer Tätigkeit des Geistes und somit der Anfang geistiger Bewegung. Es führt zur Besonnenheit. Diese aber meint das Sich-selbst-erkennen. Als Freund der Weisheit staunt der Philosoph bei Cusanus mit diesem neuen Anheben einer Geistesbewegung nun auch gleichermaßen über die alle Grenzen löschende und einigende Kraft des Glaubens, die die Fülle von Menschen ausrichtet und in eins zusammenschmelzt. Die schlichte Mahnung des Delphischen Spruches zur Besonnenheit erfüllt das über die Brücke pilgernde Volk auf seine Weise in der religiösen Konzentration, in seinem Glauben. Somit ist das Staunen aber das Ende der Philosophie im Sinne einer Überleitung in den Bereich der Theologie; denn der Weise erstaunt vor dem seinem Erkennen entzogenen Geschehen aus der Haltung der Gläubigen und bekundet damit die Ehrfurcht vor den Grenzen des Geistes. Nikolaus war überall derselbe: im Denken philosophischer Begriffe und Begriffsreihen, als Theologe, als Mathematiker.

Mit dieser Sicht zu den Grenzen unseres Geistes

hin erhob sich der Urheber der hier vorgelegten Schrift und der Wegbereiter unserer Gedanken als 'Laie', d. h. er stand, unabhängig von den Bindungen seiner kirchlichen Würdenträgerschaft, einsam dem gegenüber, an dessen Bau er seine Hände bildete und groß wurde. In der Wärme seines glühenden Herzens hatte er alle Möglichkeiten seiner Gedankenkraft reifen lassen.

Die Verwirklichung dieser Geistesbewegung vollzieht sich noch in lateinischer Sprache. Das bezeugt die Übergangszeit. Trotzdem ist des Cusaners Sprache auch im fremden Kleid Ausdruck einer neuen Haltung und Selbstgestaltung des Menschen. Sie ist in jedem Augenblick, was sie auch zu sagen haben mag, ein Entwurf des Seienden, seine Erfassung und Gestaltung. Sie verkörpert in ihrem vorführenden Tasten oder der immer erneuten Anhäufung von Worten für ein und dasselbe die Jagd nach dem Unfaßbaren und Unaussprechlichen, nach dem Licht, das ihm aufleuchtet und ihn danach greifen läßt. Oft kreisen diese Worte um das, was dunkel unter den offenen Geschehnissen des geschichtlichen Lebens hingeht. Unter der Fülle der Gesichte schreibt er auch dunkel, weil die Worte nicht hinreichen. Die Theologie ist nirgends der Grund, auf dem er baut und von dem aus sich die Weite des Geistes offen darlegen ließe. Im Gegenteil: theologische Spekulationen folgen nach den Anstrengungen des Geistes bei Cusanus. Der Geist „ruht in ihnen wie im Endziel alles Wissens und der lustvollsten Wirklichkeit seines Lebens mit dem größten Ergötzen aus“¹¹². Das Ausruhen des Geistes rückt die Theologie weit ab von jeglicher Denkbewegung. Dabei ist die Gewißheit der Offenbarung höher als alle Vernunft. „Superest de fide nostra dulcissima consideratio, quae omnia sua certi-

tudine superat et sola est felicitas¹¹³.“ Vom Über-sinnlichen wird ein unmittelbares Wissen vorausgesetzt. Alle höhere Erkenntnis ist ein unmittelbares Haben des Gewußten, eine Selbstanschauung des Denkens, die zugleich Anschauung des Denkbaren ist. In dieser Anschauung als einer ontologischen Haltung geht das menschliche Denken in sein reines Wesen zurück.

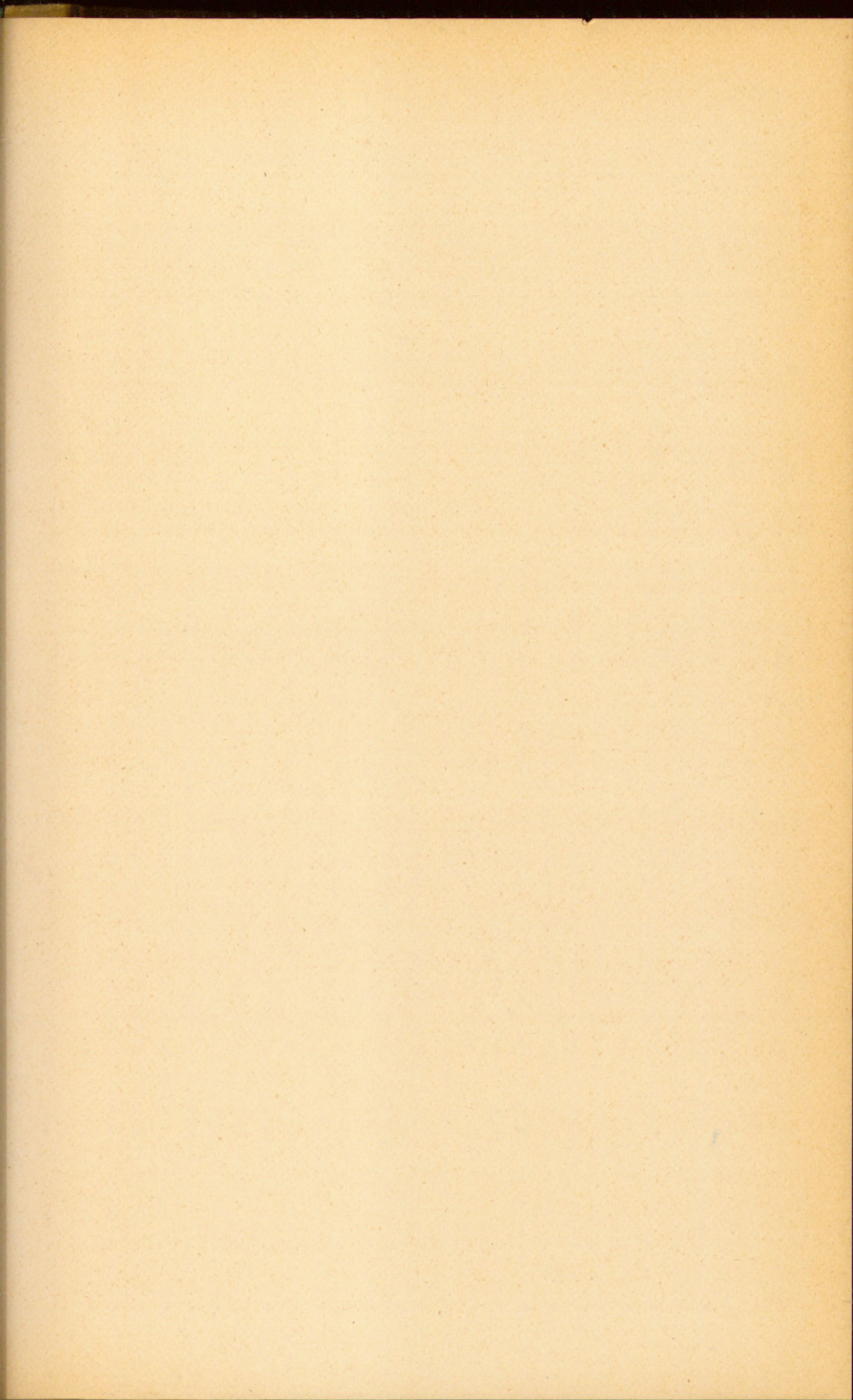
Zwischen beiden Entfaltungen unseres geistigen Lebens, der philosophischen und der theologischen, liegt das Begreifen auf überbegriffliche Weise (incomprehensibiliter comprehendere), das im Vollzuge des Sich-selbst-übersteigens der menschlichen Vernunft (transsumptio) erreicht wird und immer neue Mutmaßungen, nicht etwa adäquate Begriffe von dem unendlich Seienden reifen läßt. Der vorliegende Inhalt eines Begriffs wird im Begreifen überschritten und zwar 'incomprehensibiliter'. Dieses ist das Schauenkönnen auf das vor aller Erkenntnis liegende Seiende¹¹⁴. Der Seinszusammenhang weist überall in sich diese Grenze für den menschlichen Geist auf. Letztlich ist das Sein unerkennbar, weil es seinsmäßig nicht erreichbar ist. Für den Geist gibt es also eine Grenze des Erkennens, aber diese ist durchaus veränderlich. Der Begriff 'transsumptio' faßt gerade jenes Vermögen im Sinne einer Kraft des Geistes; denn der begreifende Begriff ist beweglich. Er faßt das Gesetz erst beim Überwinden seiner Grenze und tritt damit in die Bewegung des Seienden ein.

Das soll erfahren werden, was nicht ohne weiteres nur dem schließenden Verstand zugänglich ist, was uns aber die Zusammenhänge und Bezüge offenbart, die alles verbinden und das Bild von der Welt runden. Das Goethewort klingt an: „Wenn der Knabe zu begreifen anfängt, daß einem sichtbaren Punkte ein un-

sichtbarer vorhergehen müsse . . . , so . . . ist ihm die Quelle alles Denkens aufgeschlossen, Idee und Wirklichtes . . . ist ihm klar geworden¹¹⁵.“

Der Geist erfährt in solcher Arbeit selbst als Seiender eine Bewegung im Erkenntnisakt, und es gelingt dem Menschen, einen größeren Daseinsraum zu durchmessen und bisher Dunkles zu beleuchten. Der Blick wird geweitet und das Auge bereiter im Erfassen des Wahren, das unverdunkelt von der Wandelbarkeit der Materie ist. In dieser Bewegung vollendet sich der Geist in jeder Hinsicht und findet sich selbst auf. Er ist „ein lebendiges Maß, das an seinen eigenen Gehalt dadurch herankommt, daß er anderes mißt“¹¹⁶. „Noster spiritus intellectualis virtutem ignis in se habet“ — er tritt als wirklich Begreifender und den Dingen Nachgehender in die Bewegung des Seienden ein und formt sie in seinem Schaffensbereich nach.

So richtete der Cusaner seinen Sinn auf die allen gemeinsamen Fragen der Weltdeutung. Ob er Versuche mit der Waage beschreibt oder geometrische Konstruktionen vorführt, wir vermeinen den Anflug einer Weltlichkeit zu spüren, von der her mit neuer Glut und Innigkeit und gegen alle traditionelle Wissenschaft die Natur und der menschliche Geist erforscht werden. Damit ist seine Philosophie gekennzeichnet durch das ursprüngliche Lebendigwerden des Geistes wie bei allen, deren Denken einen Anfang in der Geschichte bedeutet.



KAPITELÜBERSICHT DES BUCHES: „DER LAIE ÜBER DEN GEIST“

1. Kapitel: Ein Philosoph kam zu einem Laien, um sich über das Wesen des Geistes belehren zu lassen. — Der Geist ist an sich Geist, von seiner Verrichtung her aber Seele, und er ist nach dem Messen benannt 5
2. Kapitel: Es gibt eine natürliche Benennung und eine andere, die in ihrem Gefolge, aber ohne Genauigkeit beigelegt wird. — Es gibt einen einfachen Urgrund, der die Kunst der Künste ist. Die ewige Kunst der Philosophen ist darin einbeschlossen 10
3. Kapitel: Recht verstanden stehen die Philosophen in Übereinstimmung. — Der Name Gottes und seine Genauigkeit. — Wenn man einen genauen Namen kennt, kennt man alle. — Von dem gedrängten Zusammengefaßtsein des Wißbaren. — Das Erfassen ist bei Gott und bei uns verschieden 18
4. Kapitel: Unser Geist ist nicht Entfaltung, sondern Abbild der ewigen Einfaltung. Was aber nach dem Geiste kommt, ist nicht Abbild. — Der Geist ist ohne angeborene Begriffe und doch im Besitze einer anerschaffenen Urteilskraft. — Warum hat der Geist einen Leib nötig? 21
5. Kapitel: Der Geist ist eine lebendige Substanz und im Körper erschaffen. Wie dies zu fassen ist. — Haben die Tiere Verstand? — Der Geist ist eine lebendige Abzeichnung der göttlichen Weisheit 26

6. Kapitel: Die Weisen haben in symbolischer Sprache die Zahl als das Urbild der Dinge bezeichnet. Die wunderbare Natur der Zahl. Sie stammt vom Geiste und von der Unzerstörbarkeit der Wesenheiten. — Der Geist ist Harmonie, sich selbst bewegende Zahl, Zusammensetzung aus dem Selbigen und dem Verschiedenen 32
7. Kapitel: Wie der Geist aus sich die Formen der Dinge auf dem Wege der Angleichung hervorbringt und wie er an die absolute Möglichkeit, d. i. die Materie, herankommt . . . 39
8. Kapitel: Bedeuten für den Geist begreifen, vernunfthaft erkennen, Begriffe bilden und Angleichungen herstellen dasselbe? — Wie kommen die Sinnesempfindungen nach den Anschauungen der Naturforscher zustande? 47
9. Kapitel: Der Geist mißt alles, indem er Punkt, Linie und Fläche bildet. Es gibt nur eine Art von Punkt, er ist Einbeschließung und Vollendung der Linie; die Natur der Einbeschließung. — Der Geist bildet adäquate Maße für unterschiedliche Dinge. Wie kommt er dazu? 54
10. Kapitel: Die Erfassung der Wirklichkeit beruht auf Vielheit und Größe 60
11. Kapitel: Bei Gott ist alles in Dreieinheit, und ähnlich steht es bei unserem Geiste. Unser Geist ist aus Auffassungsweisen zusammengesetzt 63
12. Kapitel: Es gibt nicht eine einzige Vernunft in allen Menschen. — Die Anzahl der reinen Geister ist für uns nicht abzählbar, Gott aber ist sie bekannt 73

13. Kapitel: Was Platon Weltseele nannte und Aristoteles Natur, ist Gott, der alles in allem bewirkt. — Gott erschafft den Geist in uns . 76
14. Kapitel: Über den Sinn der Behauptung, daß der Geist von der Milchstraße über die Planeten zum Körper herabsteige und auf demselben Wege zurückkehre. — Über die unzerstörbaren Begriffe der reinen Geistwesen und über unsere hinfälligen Begriffe . 81
15. Kapitel: Unser Geist ist unsterblich und unvergänglich 84

EIN PHILOSOPH KAM ZU EINEM LAIEN, UM SICH ÜBER DAS WESEN DES GEISTES BELEHREN ZU LASSEN¹. — DER GEIST (MENS) IST AN SICH GEIST, VON SEINER VERRICHTUNG HER ABER SEELE (ANIMA), UND ER IST NACH DEM MESSEN (MENSURARE) BENANNT

Zur Zeit, als viele Menschen des Julibäumsjahres² halber in bewunderungswürdigem Opfersinn nach Rom strömten, da war — so erzählt man sich — ein Philosoph³, der unter allen lebenden Philosophen besonders hervorragte, auf der Tiberbrücke⁴ anzutreffen, wie er voll Staunen die Vorübergehenden anschaute. An ihn wandte sich voll Eifer ein äußerst wißbegieriger Redner⁵, und da er an der bleichen Gesichtsfarbe, dem bis an die Knöchel reichenden Mantel und anderen Merkmalen, die die Würde des in Nachdenken versunkenen Mannes anzeigten, erkannte, wen er vor sich hatte, so grüßte er ihn mit großer Freundlichkeit und fragte ihn, was ihn denn an diese Stelle banne.

Der *Philosoph* sagte: Das Staunen⁶.

Der *Redner*: Das Staunen gilt als Ansporn für alle, die irgend etwas wissen wollen. Deshalb vermute ich — da du unter den Gelehrten einen ganz besonderen Ruf besitzest —, daß es ein außerordentlich großes Staunen ist, das dich innerlich so stark erregt.

Der *Philosoph*: Freund, du hast recht. Wenn ich sehe, wie hier eine unzählbare Menschenmenge aus aller Welt eng gedrängt vorüberflutet, so staune ich, daß so viele verschiedene Körper von einem Glauben

beseelt sind. Es ist doch bei allen — obwohl keiner dem anderen gleich sein kann — der eine Glaube, der sie in solchem Opfersinn von den Grenzen des Erdkreises hierher geführt hat.

Der *Redner*: Es ist ganz gewiß ein Geschenk Gottes, wenn die Laien⁷ durch den Glauben klarer begreifen als die Philosophen mit dem Verstand. Du weißt selbst, welcher mühevollen Forschung es bedarf, wenn einer die Unsterblichkeit des Geistes verstandesmäßig behandelt, die doch jeder von diesen allen kraft des Glaubens allein für unbezweifelbar hält. Alle Sorge und Mühe zielt dahin, daß die Seelen nach dem Tode, ohne von einer Sünde verdunkelt zu sein, zu einem lichtvollen und heißersehten Leben hinweggenommen werden.

Der *Philosoph*: Was du sagst, Freund, ist schwerwiegend und zutreffend. Ich habe nämlich allezeit bei meiner Wanderung durch die Welt weise Männer aufgesucht, um mich über die Unsterblichkeit des Geistes zu unterrichten. Zu Delphi ist uns das Erkennen zur Pflicht gemacht worden, daß nämlich der Geist sich selbst erkenne und sich mit dem göttlichen Geiste verbunden wisse⁸. Bisläng jedoch habe ich das Gesuchte vollkommen und mit klarem Verstandesdenken noch nicht in solchem Ausmaße erreicht wie dieses unwissende Volk mit seinem Glauben.

Der *Redner*: Wenn ich dich bitten darf, sag mir doch: Was hat dich angetrieben, nach Rom zu kommen, der du ein Peripatetiker zu sein scheinst? Glaubst du hier einen zu finden, von dem du eine Belehrung erhalten könntest?

Der *Philosoph*: Ich hatte gehört, hier befänden sich zahlreiche Schriften von Weisen, die vom Geist handelten und die aus dem Tempel stammten, den Titus Attilius Crassus auf dem Kapitol dem Geist geweiht

hat⁹; doch bin ich vielleicht vergeblich gekommen, es sei denn, daß du, der du ein ehrbarer und gebildeter Bürger zu sein scheinst, mir hilfst.

Der *Redner*: Daß jener Crassus dem Geist einen Tempel geweiht hat, ist sicher; aber ob in diesem Tempel Bücher über den Geist gewesen sind und was für welche, das wird niemand wissen können, nachdem über Rom so viel Kriegsstürme hinweggegangen sind. Damit du aber nicht bedauern mußt, vergeblich gekommen zu sein, sollst du über jedes Thema, welches du willst, einen Laien vernehmen, den ich für einen bewundernswerten Mann halte.

Der *Philosoph*: Ich bitte dich, laß dies möglichst bald geschehen.

Der *Redner*: Dann folge mir.

Sie stiegen nahe dem Tempel der Ewigkeit¹⁰ in eine Stube im Untergeschoß eines Hauses hinab. Dort sprach der Redner einen Laien an, der einen Löffel aus Holz schnitzte.

Es ist mir peinlich, Laie, sagte er, daß der große Philosoph hier dich bei so grober Arbeit antrifft. Er wird nicht meinen, daß er von dir wissenschaftliche Gedanken zu hören bekommt.

Der *Laie*: Ich beschäftige mich gern mit solcher Tätigkeit, die ohne Unterlaß Geist und Körper bereichert. Ich glaube, wenn dieser Mann, den du da mitbringst, ein Philosoph ist, so wird er mich nicht über die Achsel anschauen, weil ich mich der Löffelschnitzkunst widme¹¹.

Der *Philosoph*: Vollkommen recht hast du, denn auch von Platon liest man, er habe zwischendurch gemalt, was er doch — das darf man glauben — niemals getan hätte, wenn es dem Denken hinderlich gewesen wäre¹².

Der *Redner*: Daher kam es wohl, daß dem Platon

Beispiele aus der Malkunst so vertraut waren. Mit ihrer Hilfe hat er erhabene Dinge leicht verständlich gemacht¹³.
fol. 81^v

Der *Laie*: Ja freilich. Bei dieser meiner handwerklichen Übung erforsche ich das, was ich will, auf symbolischem Wege und schaffe meinem Geiste Unterhaltung, bearbeite Löffel und lasse den Leib sich erholen. So erreiche ich alles, was mir nottut, soweit es geht¹⁴.

Der *Philosoph*: Ich bin gewohnt, wenn ich zu einem Mann komme, der für weise gilt, vor allem ihn nach Dingen zu fragen, die mich beunruhigen, z. B. ihm Bücher vorzulegen und nach ihrem Sinn zu fragen. Doch da du ein Laie bist, so weiß ich nicht, wie ich dich zum Reden bringen soll, um zu erfahren, welche Anschauung du vom Geiste hast.

Der *Laie*: Ich glaube, niemand kann leichter als ich dazu gebracht werden zu sagen, was er meint. Da ich mich als unwissenden Laien offen bekenne, habe ich vor keiner Antwort Scheu; die gelehrten Philosophen aber, die im Rufe des Wissens stehen, fürchten sich mit Recht, einen Fehler zu machen, und überlegen daher mit größerem Bedacht. Du wirst von mir ganz schmucklos Antwort erhalten, wenn du mir nur sagst, was du von mir willst.

Der *Philosoph*: In wenigen Worten kann ich das nicht ausdrücken; wir wollen, wenn es euch recht ist, uns setzen und die Sache von allen Seiten her erörtern.

Der *Laie*: Einverstanden.

Sie stellten Schemel im Dreieck auf und nahmen alle drei der Reihe nach Platz. Dann sagte der Redner:

Du siehst, Philosoph, die einfache Art dieses Mannes, der nichts von dem gewöhnt ist, was zum Empfang eines Mannes von solcher Bedeutung die Schick-

lichkeit verlangt. Mache einen Versuch mit jenen Fragen, die, wie du erwähntest, dich besonders beunruhigen. Nichts von dem, was er weiß, wird dir verborgen bleiben. Ich glaube, du wirst erfahren, daß ich dich nicht umsonst hierher geführt habe.

Der *Philosoph*: Bisher ist mir alles recht. Nun zur Sache. Doch du schweig bitte indessen still und laß es dich nicht verdrießen, wenn unser Gespräch sich etwas reichlich ausdehnt¹⁵.

Der *Redner*: Du wirst merken, daß ich um seine Fortführung eher besorgt als ärgerlich sein werde.

Der *Philosoph*: Sag also, Laie — so nennst du dich ja —, hast du eine Mutmaßung (*coniectura*) über den Geist¹⁶?

Der *Laie*: Ich glaube, daß es keinen reifen Menschen gibt oder gegeben hat, der sich nicht wenigstens irgendeinen Begriff vom Geist gemacht hat. So habe freilich auch ich einen solchen, nämlich folgenden: Der Geist ist es, aus dem aller Dinge Grenze und Maß stammt. Und zwar vermute ich, daß das lateinische Wort *mens* — Geist — von *mensurare* — vom Messen — herzuleiten ist¹⁷.

Der *Philosoph*: Nimmst du einen Unterschied zwischen Geist (*mens*) und Seele (*anima*) an?

Der *Laie*: Gewiß tue ich das; denn der Geist, sofern er für sich selbständig besteht (*mens in se subsistens*), ist etwas anderes als der Geist, der im Leibe existiert. Der in sich selbständige Geist ist entweder unendlich oder ein Abbild des Unendlichen. Weiter nehme ich nun an, daß von jenen Geistern, die Abbild des Unendlichen sind, einige, da sie nicht von der höchsten und absoluten Natur sind, d. h. nicht als unendlich in sich selbständig bestehen, den menschlichen Körper beseelen, und dann bin ich bereit, sie nach ihrer Verrichtung Seelen zu nennen¹⁸.

Der *Philosoph*: Du gibst also zu, Geist und Menschenseele seien dasselbe: Geist an sich (*mens per se*), Seele dank ihrer Verrichtung?

Der *Laie*: Das gebe ich zu, so wie das Empfindungs- und das Sehvermögen des Auges beim Lebewesen ein und dasselbe sind.

Kapitel II

ES GIBT EINE NATÜRLICHE BENENNUNG UND EINE ANDERE, DIE IN IHREM GEFOLGE, ABER OHNE GENAUIGKEIT BEIGELEGT WIRD. — ES GIBT EINEN EINFACHEN URGRUND, DER DIE KUNST DER KÜNSTE IST. DIE EWIGE KUNST DER PHILOSOPHEN IST DARIN EINBESCHLOSSEN

Der *Philosoph*: Du sagtest, das Wort Geist (*mens*) werde vom Messen (*mensurare*) hergeleitet. Ich habe nirgends gelesen, daß unter den verschiedenen Ableitungen des Wortes irgend jemand diesen Standpunkt eingenommen hat, daher bitte ich dich zunächst, deine Behauptung zu begründen.

Der *Laie*: Wenn man der Bedeutung der Benennung sorgfältiger nachgehen soll, so glaube ich, daß jenes Vermögen in uns, das aller Dinge Urbilder begrifflich in sich umfaßt und das ich Geist (*mens*) nenne, auf keine Art in eigentlicher Weise benannt wird. Wie der menschliche Verstand an die Washeit (*quidditas*) der Werke Gottes nicht herankommt, so kommt auch der Name nicht an den Begriff heran. Die Benennungen sind durch eine Betätigung des Verstandes (den Dingen) beigelegt. Wir bezeichnen aus einem bestimmten Grunde das eine Ding mit der einen Benennung und ein anderes Ding aus einem

anderen Grunde mit einer anderen. Auch hat die eine Sprache angemessene, eine andere rohere und weiterabliegende Benennungen. Aus der Tatsache, daß eine angemessene Bezeichnung ein „Mehr und ein Minder“ zuläßt, ersehe ich, daß man eine genaue Bezeichnung nicht kennt¹⁹.

Der *Philosoph*: Zu großen Höhen eilst du, Laie. Nach dem, was du offenbar meinst, sind Namenbezeichnungen deshalb weniger angemessen, weil sie, wie du glaubst, willkürlich festgesetzt sind, so wie es gerade dem, der die Benennung anbrachte, auf Grund der Tätigkeit seines Verstandes einfiel.

Der *Laie*: Ich möchte, daß du mich tiefer verstehst. Zwar glaube ich, daß jegliche Wortbezeichnung der „Form“ so verbunden ist wie die Form mit der Materie und daß allerdings die Form die Bezeichnung bedingt, so daß die Bezeichnungen nicht dank eines Setzens bestehen, sondern von Ewigkeit her. Andererseits meine ich, daß die Wortwahl freisteht, aber kein anderer als ein passender Terminus beigelegt wird, wenn er freilich auch nicht genau (*praecisus*) ist. fol. 82^r

Der *Philosoph*: Sprich dich bitte etwas klarer aus, damit ich begreife, was du willst.

Der *Laie*: Mit Vergnügen! Und jetzt wende ich mich zu dieser meiner Löffelschnitzkunst. Zuvor sollst du dieses wissen: ich behaupte ohne Bedenken, daß alle menschlichen Künste gewisse Abbilder der unendlichen göttlichen Kunst sind²⁰. Ich weiß nicht, ob du derselben Meinung bist.

Der *Philosoph*: Du verlangst viel, und es wäre nicht recht, darauf eine ganz allgemeine Antwort zu geben.

Der *Laie*: Mich sollte es wundern, wenn du je einen Philosophen gelesen hast, der das nicht wüßte; denn es ist doch aus sich heraus klar. Offenkundig ist nämlich, daß keine menschliche Kunst die Genauig-

keit (praecisio) der Vollkommenheit erreicht hat und daß jede endlich ist und begrenzt. Begrenzt ist die eine Kunst innerhalb ihrer eigenen Grenzen, eine andere in anderen Grenzen als ihren eigenen. Jede ist von der anderen verschieden und keine umfaßt alle.

Der *Philosoph*: Was willst du damit beweisen?

Der *Laie*: Daß alle menschliche Kunst endlich ist.

Der *Philosoph*: Wer zweifelt daran?

Der *Laie*: Es ist auch unmöglich, daß es mehrere unendliche Wesen gibt, die real verschieden sind²¹.

Der *Philosoph*: Auch das behaupte ich selbst; denn sonst wäre das eine im anderen begrenzt.

Der *Laie*: Wenn es damit folglich so steht, ist dann nicht der absolute Urgrund (absolutum principium) allein unendlich? Vor dem Urgrund gibt es keinen Urgrund, wie aus sich klar ist; denn sonst wäre der Urgrund etwas Gegründetes (principiatum). Darum ist die Ewigkeit die einzige Unendlichkeit selbst oder der absolute Urgrund.

Der *Philosoph*: Dem stimme ich zu.

Der *Laie*: Also ist einzig und allein die absolute Ewigkeit die Unendlichkeit selbst, die ohne Urgrund ist. Und alles Endliche ist vom unendlichen Urgrund her gegründet.

Der *Philosoph*: Ich kann es nicht bestreiten.

Der *Laie*: Also stammt alle endliche Kunst von der unendlichen Kunst. Die unendliche Kunst muß aller Künste Urbild sein, Urgrund, Mitte und Ziel, Maß und Maßstab, Wahrheit, Genauigkeit und Vollkommenheit.

Der *Philosoph*: Verfolge weiter, worauf du hinaus willst. Niemand kann das Gesagte mißbilligen.

Der *Laie*: Ich will also symbolische Beispiele aus dieser meiner Löffelschnitzkunst anwenden, damit anschaulicher wird, was ich sagen will.

Der *Philosoph*: Mach es so! Ich sehe, daß du den Weg dahin eingeschlagen hast, wohin ich strebe.

Der *Laie* nahm einen Löffel in die Hand und sagte: Der Löffel hat außer der Idee in unserem Geiste kein weiteres Urbild. Und wenn auch der Bildhauer oder der Maler seine Vorbilder den Dingen entnimmt, die er nachzugestalten sich müht, so tue ich das doch nicht, ich, der ich aus Holzstücken Löffel, sowie Schalen und Töpfe aus Ton hervorbringe. Dabei ahme ich nämlich nicht die Gestalt irgendeines Naturdinges nach. Solche Formen von Löffeln, Schalen und Töpfen kommen nur durch menschliche Kunst zustande. Meine Kunst besteht deshalb mehr im Zustandebringen als im Nachahmen geschaffener Gestalten, und darin ist sie der unendlichen Kunst ähnlicher.

Der *Philosoph*: Das hat meine Zustimmung.

Der *Laie*: Angenommen also, ich wollte meine Kunst entfalten und die Form des Löffelseins, die einen Löffel zum Löffel macht, anschaulich machen. Obwohl diese nun in ihrem Wesen mit keinem Sinn erreichbar ist, weil sie weder weiß noch schwarz noch von anderer Farbe ist, noch auch die Eigenschaften eines Tones oder eines Geruches, eines Geschmackes oder einer Berührung besitzt, so werde ich dennoch versuchen, sie, so gut es geht, sichtbar zu machen. Daher bearbeite ich den Stoff, d. h. das Holz, durch die vielfache Bewegung meiner Werkzeuge, die ich verwende, und höhle ihn aus, bis in ihm das erforderliche Verhältnis entsteht, in dem die „Form“, die den Löffel zu einem solchen macht, geziemend widerstrahlt. So siehst du die einfache und unsichtbare Form des Löffelseins in dem Gestaltverhältnis dieses Holzes wie in ihrem Abbild widerstrahlen. Daher kann die wahre Beschaffenheit (*veritas*) und die Genauigkeit des Löffelseins, die nicht vervielfacht und

fol. 82^v

nicht übertragen werden kann, niemals durch Werkzeuge irgendwelcher Art und durch irgendeinen Menschen in vollkommener Weise sichtbar gemacht werden. In allen Löffeln strahlt eben nur jene einfachste Form wider, in dem einen mehr und in dem anderen weniger, in keinem ganz genau²². Obwohl das Holzstück seinen Namen erhält vom Hinzutritt der Form, so daß es, sobald das Formverhältnis entstanden ist, in dem das Löffelsein widerstrahlt, Löffel genannt wird — auf diese Weise ist der Name mit der Form verbunden —, geschieht dennoch die Beilegung des Namens nach Belieben, da auch ein anderer Name beigelegt werden könnte. Zwar ist der Name nach Belieben beigelegt, aber nicht gänzlich anders und völlig verschieden von dem natürlichen Namen, der sich mit der Form verbindet. Die natürliche Benennung strahlt nach Hinzutritt der Form in allen verschiedenen Namen, die durch beliebige Völker aufgebracht werden, auf verschiedene Weise wider. Die Beilegung der Benennung geschieht also durch eine Betätigung des Verstandes (*motus rationis*). Die Tätigkeit des Verstandes bezieht sich auf Dinge, die unter die Sinne fallen, deren Gesondertheit, Übereinstimmung und Unterschiedlichkeit der Verstand feststellt, so daß nichts im Verstande ist, was nicht vorher im Sinn gewesen wäre²³. Auf diese Weise also legt der Verstand Benennungen bei und wird er dazu gebracht, diesen Namen dem einen und einen anderen einem zweiten Ding zu geben. Da sich die Form in ihrem wahren Sein nicht in jenen Gegenständen findet, mit denen der Verstand zu tun hat, verfällt er auf Mutmaßung (*coniectura*) und Meinung (*opinio*). Daher sind die Gattungen und Arten, so wie sie unter eine Benennung fallen, Verstandesdinge²⁴, die der Verstand sich auf Grund der Übereinstim-

mung und Unterschiedlichkeit der sinnlichen Dinge gebildet hat. Sie können — weil sie der Natur nach später sind als die sinnlichen Dinge, deren Nachbilder sie sind — nicht verharren, wenn die sinnlichen Dinge zerstört sind. Wer also glaubt, daß nichts in der Vernunft (intellectus) auftreten könne, was nicht auch im Verstande (ratio) auftrete, der glaubt auch, daß nichts in der Vernunft sein könne, was nicht vorher im Sinn (sensus) gewesen sei; und deshalb muß er notwendig sagen, daß ein Ding nichts sei, außer soweit es unter die Benennung fällt, und sein Streben ist es, bei jeder Forschung herauszubringen, was am Namen dran sei.

Diese Forschung ist dem Menschen lieb, weil er dabei dank der Betätigung des Verstandes von Punkt zu Punkt weiterschreitet. Ein solcher Mensch würde bestreiten, daß die Formen in sich und in ihrem wahren Sein für sich getrennt bestehen, anders als sie als Verstandesdinge sind, und Urbilder (exemplaria) und Ideen würde er für nichts erachten. Diejenigen aber, die zugeben, daß es in der reinen Einsicht des Geistes (mentis intelligentia) etwas gibt, das nicht im Sinn und nicht im Verstande gewesen ist, nämlich die urbildhafte und unübertragbare Wirklichkeit der Formen, die in den Sinnendingen widerstrahlen, die sagen, daß die Urbilder ihrer Natur nach den Sinnendingen vorausgehen wie die Wirklichkeit dem Abbilde. Und sie legen eine solche Ordnung fest, daß zuerst in der Ordnung der Natur das Menschentum in sich und aus sich steht, das will heißen: ohne vorausliegende Materie; dann kommt der Mensch auf Grund des Menschentums und was in dieser Hinsicht unter die Benennung fällt; schließlich der Artbegriff (Menschtum) im Verstand. Wenn alle Menschen vernichtet sind, kann das Menschtum als Art, die unter die Benennung fällt

und ein Verstandesding ist, weil der Verstand sie aus der Gleichheit der Menschen herausgearbeitet hat, nicht selbständig existieren; denn sie hing vorher von den Menschen ab, die jetzt nicht mehr da sind. Allein, deshalb schwindet nicht das Menschtum, durch das sie Menschen waren. Dieses Menschtum fällt nicht unter die Artbenennung in dem Sinne, wie die Benennungen durch eine Verstandestätigkeit beigelegt worden sind. Es bildet vielmehr die Wirklichkeit für jenen Artbegriff, der unter die Benennung fällt. Wenn daher das Abbild vernichtet wird, bleibt doch die Wirklichkeit in sich. — Diese Denker stellen alle in Abrede, daß das Ding nichts anderes sei als so, wie es unter die Benennung fällt; denn durch die Art, wie es unter sie fällt, vollzieht sich bezüglich der Dinge die logische und die verstandesmäßige Betrachtung. Sie erforschen aus diesem Anlaß das Ding in logischer Hinsicht, arbeiten es heraus und verbreiten sich darüber; aber damit geben sie keine Ruhe; denn der Verstand oder (anders gesagt) die Logik befaßt sich lediglich mit den Abbildern der Formen. So suchen sie über die Bedeutung der Benennung hinaus, die Dinge theologisch zu verstehen und wenden sich den Urbildern und den Ideen zu. Mich dünkt, mehr Forschungsarten könne es nicht geben. Wenn du als Philosoph es anders gelesen hast, wirst du es wissen. Ich für meinen Teil mutmaße in der geschilderten Art.

Der *Philosoph*: Auf staunenswerte Weise berührt du alle Richtungen aller Philosophen, der Peripatetiker und der Akademiker.

Der *Laie*: Alle diese Unterschiede von Betrachtungsweisen und soviele ihrer sonst noch gedacht werden können, sie lösen sich überaus leicht auf und kommen zum Einklang, wenn der Geist sich zur Unendlichkeit erhebt. Wie dir dieser Redner hier

auf Grund dessen, was er von mir gehört hat²⁵, ausführlicher erörtern kann, ist dann die unendliche Form nur einmal da und als einfachste, die in allen Dingen widerstrahlt als aller einzelnen formbaren Dinge allerentsprechendstes Urbild. Daraus ergibt sich als wahr, daß es nicht viele getrennt seiende Urbilder und viele Ideen der Dinge gibt. Allerdings kann diese unendliche Form kein Verstand erreichen. Deshalb ist sie auch durch alle Benennungen, die durch Verstandesbetätigung beigelegt werden, nicht aussagbar und kann davon nicht erfaßt werden. Das Ding, das unter eine Benennung fällt, ist ein Abbild seines unsagbaren Urbildes, das ihm zugeordnet ist und ihm völlig entspricht²⁶. Es gibt ein unaussprechbares Wort, das den genauen Namen al'er Dinge darstellt, soweit sie dank einer Verstandestätigkeit unter eine Benennung fallen. Dieser unaussprechbare Name strahlt in allen Namen auf seine Art wider; denn er ist für alle Namen die unendliche Möglichkeit, Name zu sein²⁷, und für alles, was im Sprachwort ausdrückbar ist, die unendliche Möglichkeit, benannt zu werden, so daß auf diese Weise jeder Name ein Abbild des genau bezeichnenden Namens ist. Nichts anderes haben alle sagen wollen, hätte auch vielleicht das, was sie sagten, besser und deutlicher formuliert werden können. Alle waren notwendig darin einig, daß es eine unendliche Macht (*infinita virtus*) gibt, die wir Gott nennen. In ihr ist notwendig alles eingeschlossen. Auch jener, der behauptete, das Menschtum, so wie es nicht unter die Benennung fällt, sei die Genauigkeit der Wirklichkeit, hat nichts anderes sagen wollen als dies, daß es die unaussagbare unendliche Form sei²⁸. Diese nennen wir, wenn wir auf die menschliche Form hinblicken, deren genaues Urbild, so daß sie, an sich derart unaussagbar²⁹, doch

fol. 83^r

— wenn wir auf ihre Abbilder hinschauen — mit allen Namen genannt wird. So erscheint das eine allereinfachste Urbild infolge der von unserem Geist gebildeten spezifischen Unterschiede der nach dem Urbild gearteten Dinge wie eine Mehrzahl von Urbildern.

Kapitel III

RECHT VERSTANDEN STEHEN DIE PHILOSOPHEN IN ÜBEREINSTIMMUNG. — DER NAME GOTTES UND SEINE GENAUIGKEIT. — WENN MAN EINEN GENAUEN NAMEN KENNT, KENNT MAN ALLE. — VON DER GEDRÄNGTEN KÜRZE DES WISZBAREN. — DAS ERFASSEN IST BEI GOTT UND BEI UNS VERSCHIEDEN

Der *Philosoph*: In bewundernswerter Weise hast du den Spruch des Trismegistos aufgehellt, der da sagte, Gott werde mit den Namen aller Dinge und alle Dinge würden mit dem Namen Gottes genannt³⁰.

Der *Laie*: Laß Genanntwerden und Nennen von der höchsten Vernunft umfaßt sein und darin zusammenfallen, dann wird alles klar. Gott ist eines jeden Dinges Genauigkeit. Wenn man daher von einem einzigen Gegenstand ein genaues Wissen besäße, hätte man notwendig ein Wissen von allen Dingen. Wüßte man so den genauen Namen eines einzigen Dinges, so wüßte man auch aller Dinge Namen; Genauigkeit gibt es nur in Gott. Wer also einmal eine einzige Genauigkeit erreichte, der würde Gott erreichen, der die Wirklichkeit alles Wißbaren ist.

Der *Redner*: Gib doch bitte eine nähere Erklärung über die Genauigkeit des Namens.

Der *Laie*: Du weißt, Redner, wie wir mit der Kraft unseres Geistes mathematische Figuren zustande bringen. Will ich also die Dreieckigkeit anschaulich machen, so zeichne ich eine Figur, in der ich drei Winkel anbringe, so daß in der sogestalteten und in solchem Verhältnis angelegten Figur die Dreieckigkeit widerstrahlt, mit der die Benennung verbunden ist, die da als „Dreieck“ geprägt ist. Ich sage also: wenn Dreieck die genaue Bezeichnung für die dreiwinklige Figur ist, dann weiß ich die genauen Bezeichnungen aller Vielecke: denn dann weiß ich, daß für die vierwinklige Figur die Benennung „Viereck“ lauten muß, für die fünfwinklige „Fünfeck“ und so fort. Aus der Kenntnis eines einzigen Namens kenne ich die benannte Figur und alle Vielecke, ihre Unterschiede und Gemeinsamkeiten, überhaupt alles, was sonst noch darüber gewußt werden kann. Auf gleiche Weise sage ich, daß ich, wenn ich den genauen Namen eines einzigen Werkes Gottes wüßte, alle Namen aller Gotteswerke wüßte sowie alles, was darüber gewußt werden kann. Und da das WORT Gottes die Genauigkeit eines jeden Namens, der als Name gebraucht werden kann, bedeutet, so steht fest, daß allein im WORT alles und jegliches gewußt werden kann³¹.

Der *Redner*: Auf deine gewohnte freundliche Art hast du das dargetan.

Der *Philosoph*: Eine wunderbare Lehre, Laie, hast du uns mitgeteilt, wie die Philosophen alle in Übereinstimmung zu bringen sind³². Wenn ich es recht bedenke, kann ich dir darin nur zustimmen, daß alle Philosophen nichts anderes haben sagen wollen als eben das, was du mit dem Satze aussprachst, daß keiner von allen Gott, den Unendlichen, hat leugnen

können. Hierin ist alles, was du sagtest, einbeschlossen. Wunderbar ist dies gedrängte Zusammengefaßtsein all dessen, was gewußt und mitgeteilt werden kann.

Doch laß dich nun weiter herbei zur Abhandlung über den Geist und sag uns dies: Angenommen der Geist wird vom Messen her benannt, so daß der Sinn des Meßvermögens Grund für den Namen ist, was ist deiner Meinung nach der Geist?

Der *Laie*: Du weißt, wie die göttliche Einfachheit imstande ist, alle Dinge zu umfassen. Der Geist ist das Abbild dieser einbeschließenden Einfachheit. Sobald du also die göttliche Einfachheit unendlichen Geist nennst, muß sie unseres Geistes Urbild sein. Wenn du den göttlichen Geist als die Gesamtheit der Wirklichkeit der Dinge (*universitas veritatis rerum*) bezeichnest, dann muß du unseren Geist die Gesamtheit der Angleichung an die Dinge (*universitas assimilationis rerum*) nennen, so daß er die Gesamtheit des begrifflichen Wissens ist. Erfassung (*conceptio*) ist beim göttlichen Geiste Schöpfung der Dinge (*rerum productio*), Erfassung ist bei unserem Geist begriffliche Kenntniss der Dinge (*rerum notio*)³³. Wenn der göttliche Geist absolutes Sein ist, dann ist Erfassung bei ihm Erschaffung des Seienden. Bei unserem Geist ist Erfassung die Angleichung (in Begriffen) an das Seiende. Was nämlich dem göttlichen Geist als der unendlichen Wirklichkeit zukommt, das kommt unserem Geist als dem ihm nahestehenden Abbild zu. Wenn alles im göttlichen Geiste als in seiner eigentlichen Wahrheit ist, dann ist alles in unserem Geiste als im Bilde oder im Gleichnisse der eigentlichen Wirklichkeit, d. h. in begrifflicher Art. Durch Gleichnisbild (*similitudo*) kommt Erkenntnis zustande. Alles ist in Gott, aber dort in Gestalt von Urbildern der Dinge. Alles ist in unserem Geist, aber hier in Form

von Gleichnisbildern der Dinge. Wie Gott das absolute Sein ist, das alles (real) Seienden Inbegriff bedeutet, so ist unser Geist das Abbild jenes unendlichen Seins, das aller Abbilder Inbegriff darstellt, wie wenn das erste Bild eines unbekannten Königs Vorbild ist für alle anderen Bilder, die nach ihm gemalt werden können. Die Kenntniss von Gott, sein Anblick, steigt nur in die Geistnatur hinab, deren Betrachtungsgegenstand die Wahrheit ist, und darüber hinaus nicht — es sei denn auf dem Wege über den Geist —, so daß der Geist das Abbild Gottes ist und nach ihm Urbild aller Abbilder Gottes. Soweit also alle Dinge in der Reihe nach dem einfachen Geist am Geiste teilhaben, soweit haben sie auch an Gottes Abbild teil, so daß der Geist durch sein eigenes Wesen (*per se*) — alles aber, was nach dem Geiste kommt, nur durch den Geist (*non nisi per mentem*) — Gottes Abbild ist.

Kapitel IV

UNSER GEIST IST NICHT ENTFALTUNG, SONDERN ABBILD DER EWIGEN EINFALTUNG. WAS ABER NACH DEM GEISTE KOMMT, IST NICHT ABBILD. — DER GEIST IST OHNE ANGEBORENE BEGRIFFE UND DOCH IM BESITZE EINER ANERSCHAFFENEN URTEILSKRAFT. — WARUM HAT DER GEIST EINEN LEIB NÖTIG?

Der *Philosoph*: Aus der großen Fülle deines Geistes schöpfend willst du offenbar sagen, der unendliche Geist sei eine absolute, des Formens fähige Kraft, und ebenso, der endliche Geist sei eine Kraft, die nachformen und nachgestalten kann.

Der *Laie*: Allerdings will ich das und zwar stelle ich es folgendermaßen dar. Auf völlig angemessene Weise kann es nämlich nicht ausgedrückt werden. Darum ist eine Fülle verschiedener Ausdrucksweisen von großem Nutzen. — Beachte, daß Abbild (*imago*) und Entfaltung (*explicatio*) nicht dasselbe sind. Die Gleichheit (*aequalitas*) ist das Abbild der Einheit; aus der Einheit nämlich entsteht erstmalig die Gleichheit. Daher ist der Einheit Abbild die Gleichheit. Die Gleichheit ist nicht die Entfaltung der Einheit, sondern die Vielheit ist Entfaltung der Einbeschließung (*complicatio*). Also ist die Gleichheit das Abbild der Einheit und nicht ihre Entfaltung.

So behaupte ich, der Geist sei das Abbild des göttlichen Geistes, und zwar das einfachste unter allen Abbildern der göttlichen Einfaltung. Der Geist ist ferner das erste Abbild der göttlichen Umfassung, das alle Abbilder der Umfassung durch seine Einfachheit und seine Kraft in sich einbeschließt. Wie nämlich Gott die Einfaltung aller Einfaltungen ist, so ist der Geist als Gottes Abbild auch Abbild der Einfaltung aller Einbeschließungen. Nach den Abbildern gibt es dann die Vielheiten der Dinge. Sie entfalten die göttliche Umfassung (*complicatio*), wie die Zahl die Entfaltung der Einheit ist und die Bewegung die der Ruhe, und wie die Zeitlichkeit (*tempus*) die Entfaltung der Ewigkeit ist und die Zusammengesetztheit (*compositio*) die der Einfachheit, und wie die Dauer (*tempus*) die Entfaltung der Gegenwart ist und die Größe die des Punktes, und wie die Ungleichheit die Entfaltung der Gleichheit ist und die Verschiedenheit die der Selbigkeit (*identitas*) usw. Entnimm daraus die bewundernswerte Leistungsfähigkeit unseres Geistes; denn in seiner Kraft ist eingeschlossen die Kraft (*vis assimilativa*), sich der beim

Punkt vorhandenen Einbeschließung (complicatio) anzugleichen, durch die der Geist in sich die Fähigkeit (potentia) entdeckt, sich aller Größe anzugleichen. So hat er auch dank seiner Angleichungskraft an die in der Einheit liegende Einbeschließung die Fähigkeit, sich aller Vielheit anzugleichen — und ebenso dank der Angleichungsmöglichkeit an die Umfassung (complicatio) im Jetzt und in der Gegenwart die Fähigkeit, sich jeder Zeit — und an die Umfassung in der Ruhe, sich jeder Bewegung — und an die Umfassung in der Einfachheit, sich jeder Zusammensetzung — und an die Umfassung in der Identität, sich jeder Verschiedenheit — und an die Umfassung in der Gleichheit, sich jeder Ungleichheit — und an die Umfassung in der Verbindung, sich jeder Trennung anzugleichen. Durch das Abbild der absoluten Einbeschließung — diese ist der unendliche Geist — hat er die Kraft, sich jeder Entfaltung anzugleichen. Du siehst, daß du viel dergleichen nennen kannst, was unser Geist besitzt, da er das Abbild der unendlichen, alles umfassenden Einfachheit ist.

Der *Philosoph*: Es ergibt sich somit, daß der Geist allein Gottes Abbild ist.

Der *Laie*: So ist es im eigentlichen Sinne; denn alles, was nach dem Geiste kommt, ist nur insofern Gottes Abbild, als darin der Geist selbst widerstrahlt, wie er denn auch mehr in den vollkommenen als in den unvollkommenen Lebewesen widerstrahlt, und mehr in den der Empfindung Fähigen als in den Pflanzen, und mehr in den Pflanzen als in den Mineralien. Die Geschöpfe, die des Geistes bar sind, sind also eher Entfaltungen der göttlichen Einfachheit als deren Abbilder, mögen sie auch infolge des Widerstrahlens des Geistbildes beim Entfalten in verschiedener Weise am Abbildsein teilhaben.

Der *Philosoph*: Aristoteles sagte, unserem Geiste oder unserer Seele werde kein Begriff anerschaffen, deshalb hat er ihn mit einer unbeschriebenen Tafel verglichen³⁴. Platon sagte, es seien ihr Begriffe anerschaffen, aber die Seele habe sie infolge der Belastung mit dem Körper wieder vergessen³⁵. Was hältst du in diesem Punkte für wahr?

fol. 84^r

Der *Laie*: Unzweifelhaft ist unser Geist von Gott in diesen Körper hineingesetzt worden, damit er Vorteil davon habe. Er muß also von Gott (selbst) all das haben, ohne was er keinen Fortschritt erzielen kann. Daher darf man nicht glauben, der Seele seien Begriffe anerschaffen worden, die sie dann im Körper verloren hat. Sie bedarf vielmehr des Körpers, damit ein anerschaffenes Vermögen zu seiner Auswirkung gelange. Wie das Sehvermögen der Seele nicht zu deren Tätigkeit ausreicht, so daß sie wirklich sieht, wenn sie nicht gleichzeitig auch vom Gegenstand angeregt wird —, und wie sie nicht angeregt werden kann, wenn ihr nicht Sinnbilder gegenübertreten, die mit den Sinneswerkzeugen vervielfacht sind —, wie demzufolge das Sehvermögen des Auges bedarf, so kann das Vermögen des Geistes, das in einer die Dinge erfassenden, begrifflich arbeitenden Fähigkeit besteht, zu seinen Tätigkeiten nicht hinlangen, wenn er nicht von den Sinnendingen angeregt wird, und er kann nicht angeregt werden, es sei denn durch Vermittlung der sinnlichen Vorstellungsbilder. Der Geist bedarf also eines organischen Körpers, d. h. eines solchen, ohne den keine sinnliche Anregung geschehen kann. In dieser Sache vertritt offenbar Aristoteles einen richtigen Standpunkt, daß nämlich der Seele nicht von Anfang an Begriffe anerschaffen worden seien, die sie bei der Verbindung mit dem Körper verloren habe³⁶.

Andrerseits kann die Seele keine Fortschritte machen, wenn sie des Urteils entbehrt — wie ein Tauber niemals Fortschritte erzielen könnte, so daß er Zitherspieler würde, da er ja bei sich kein Urteil über die Harmonie besäße, mit dessen Hilfe er beurteilen könnte, ob er Fortschritte gemacht hat —, deshalb besitzt unser Geist eine ihm anerschaffene Urteilskraft, ohne die er keinen Fortschritt machen kann. Dieses Vermögen zu urteilen ist dem Geist von Natur aus mitgegeben. Mit ihm urteilt er von sich aus über Gedankengänge, nämlich ob sie unsicher, gewiß oder schlüssig sind. Wenn Platon dieses Vermögen anerschaffenes Begriffswissen genannt hat, hat er nicht völlig geirrt.

Der *Philosoph*: O wie klar ist deine Lehre, der jedweder, der sie hört, beizupflichten gezwungen ist. Unzweifelhaft sind diese Dinge sorgsam zu beachten; denn deutlich erleben wir, wie ein Geistwesen in unserem Geiste spricht und urteilt: dies sei gut, dies sei gerecht, dies sei wahr, und wie es uns tadelt, wenn wir vom Rechten abweichen. Solche Sprache und solch ein Urteil hat unser Geist nimmermehr erlernt, sondern sie sind ihm angeboren (*connatum*).

Der *Laie*: Wir lernen daraus, daß der Geist jenes Vermögen ist, das zwar jeder begrifflichen Form entbehrt, dennoch einmal angeregt, sich selbst jeder Form angleichen und von allen Dingen Begriffe bilden kann, in gewisser Weise gleich einem gesunden Sehvermögen, das im Dunkel ist und niemals im Hellen war: Dieses entbehrt aller tatsächlichen Kenntnis bezüglich der sichtbaren Dinge; doch wenn es ins Licht kommt und angeregt wird, gleicht es sich dem Sichtbaren an und bringt so eine Kenntnis zustande.

Der *Redner*: Platon sagte, von der Vernunft würde dann ein Urteil verlangt, wenn der Sinn Entgegengesetztes zugleich darbietet³⁷.

Der *Laie*: Scharfsinnig hat er das gesagt. Da der Tastsinn hart und weich zugleich oder schwer und leicht ununterschieden darbietet und zwar jedesmal das Entgegengesetzte im Entgegengesetzten, so erfolgt ein Appell an die Vernunft (*intellectus*), daß sie über die Washeit (*quidditas*) eines jeden, ob nämlich das ununterschiedlich Wahrgenommene aus mehreren Gegenständen besteht, ein Urteil fälle. Wenn der Gesichtssinn das Große und das Kleine ohne merkbaren Unterschied darbietet, ist dann nicht ebenso ein unterscheidendes Urteil der Vernunft erforderlich darüber nämlich, was groß und was klein überhaupt sei? Wo hingegen der Sinn für sich genügen würde, da würde keineswegs auf ein Urteil der Vernunft zurückgegriffen — wie etwa beim Sehen eines Fingers, der ja kein Gegenteil hat, das sich zu gleicher Zeit hinzugesellte.

Kapitel V

DER GEIST IST EINE LEBENDIGE SUBSTANZ
UND IM KÖRPER ERSCHAFFEN. WIE DIES
ZU FASSEN IST. — HABEN DIE TIERE VER-
STAND? — DER GEIST IST EINE LEBENDIGE
ABZEICHNUNG DER GÖTTLICHEN WEIS-
HEIT

Der *Philosoph*: Fast alle Peripatetiker³⁸ sagen, die Vernunft (*intellectus*), die du augenscheinlich Geist (*mens*) nennst, sei eine gewisse Fähigkeit (*potentia*) der Seele und das vernünftige Erkennen (*intelligere*) ein Akzidens. Du meinst es aber anders.

Der *Laie*: Der Geist ist eine lebendige Substanz, die — das erleben wir — innerlich in uns redet und urteilt und die mehr als jedes andere von all den

geistigen Vermögen, die wir in uns verspüren, der unendlichen Substanz und der absoluten Form sich angleicht. Ihre Verrichtung (*officium*) in diesem unserm Leibe besteht darin, den Körper lebendig zu machen (*vivificare*), daher wird sie Seele (*anima*) genannt³⁹. Der Geist ist eine substantielle Form oder Kraft, die auf ihre Art alles in sich umfaßt und die sowohl das animalische Vermögen in sich beschließt, durch das sie den Körper beseelt, indem sie ihn mit vegetativem und sensitivem Leben belebt, als auch das verstandesmäßig schließende, vernünftige und nur mit Vernunft erfaßbare Vermögen.

Der *Philosoph*: Willst du sagen, der Geist, den du auch als die der Vernunftkenntnis fähige Seele (*anima intellectiva*) hinstellst, sei vor dem Körper dagewesen, wie Pythagoras und die Platoniker behaupten, und er sei dann erst in den Körper versetzt worden⁴⁰?

Der *Laie*: Das gilt der Natur nach und nicht der Zeit nach. Du hast gehört, daß ich den Geist mit dem Sehvermögen im Dunkel verglichen habe. Das Sehvermögen war aber niemals tatsächlich früher als das Auge, es sei denn der Natur nach. fol. 84v

Weil nun der Geist ein gewisser göttlicher Same ist⁴¹, der mit seiner Kraft alle Urbilder der Dinge begrifflich einbeschließt, so ist er von Gott, von dem er diese Kraft hat, eben dadurch, daß er das Sein erhielt, zugleich auch auf den passenden Boden gepflanzt worden, wo er Frucht tragen und die Gesamtheit der Dinge aus sich begrifflich entfalten kann. Diese Samenkraft wäre ihm vergeblich gegeben worden, wenn er nicht die Möglichkeit, zur Verwirklichung vorzudringen, hinzu erhalten hätte.

Der *Philosoph*: Inhaltsschwerredest du. Nun möchte ich noch sehr gern hören, wie das in uns geschah.

Der *Laie*: Die göttlichen Seinsweisen sind nicht in Genauigkeit erfaßbar. Wir bilden uns von ihnen Mutmaßungen (*coniectura*). Der eine hat dunklere Mutmaßungen, ein anderer hat klarere. Ich aber glaube, daß dieses Gleichnis, das ich dir sagen will, ausreicht. Du hast ja gehört, daß der Seh sinn seiner eigenen Natur nach nicht unterschieden wahrnimmt, sondern in Masse sozusagen und ununterschiedlich den Gegenstand empfindet, der ihm innerhalb der Sphäre seiner Bewegung begegnet, nämlich innerhalb des Auges. Dieser Gegenstand entsteht aus einer Vervielfachung dessen, was als Objekt ins Auge gelangt ist. Wenn daher im Auge ein Sehakt ohne Unterscheidung stattfindet — wie bei den Kindern, bei denen die Unterscheidung nicht ausgeübt wird —, dann gesellt sich der Geist zur sinnlich empfindenden Seele ebenso wie zum Sehvermögen die Unterscheidungsfähigkeit, mit der das Sehen zwischen den Farben unterscheidet. Und wie diese Unterscheidung beim Sehen sich bei den vollkommenen Tieren findet, z. B. bei den Hunden, die ihren Herrn mit dem Gesichtssinn unterscheiden, und wie sie (die Unterscheidung nämlich) von Gott dem Sehvermögen als Vollendung und Form des Sehens gegeben ist, so ist der menschlichen Natur über jene Unterscheidung hinaus, die auch bei den Tieren anzutreffen ist, eine höhere Kraft gegeben, die sich zur tierischen Unterscheidung verhält wie jene zum Sehvermögen, so daß der Geist die Form und die Vollendung der tierischen Unterscheidung ist.

Der *Philosoph*: Ausgezeichnet und schön. Doch du scheinst dich der Meinung des weisen Philon zu nähern, der behauptete, den Tieren wohne Verstand inne⁴².

Der *Laie*: Wir beobachten bei den Tieren ein Unterscheiden, das sich in mehreren Stadien vollzieht und

ohne das ihre Natur nicht gut bestehen könnte. Dieses ihr schrittweises Betrachten ist aber verschwommen (*confusus*), weil es der Form, nämlich der Vernunft oder des Geistes entbehrt. Ihm mangelt gerade das Urteil und das Wissen. Und weil alle Unterscheidung aus dem Verstand kommt, hat offenbar Philon nicht ganz ungereimt von ihm (dem Unterscheidungsvermögen der Tiere) gesprochen.

Der *Philosoph*: Erkläre mir bitte, wie der Geist die Form des schrittweise vorgehenden Verstandes ist.

Der *Laie*: Ich habe schon gesagt, daß — wie der Gesichtssinn sieht und doch nicht weiß, was er sieht, wenn die Unterscheidung fehlt, die ihm selbst Form gibt, ihn erhellt und vollendet —, so auch der Verstand schließt und doch nicht weiß, was er schließt, wenn der Geist nicht mitwirkt; der Geist gibt dem bloß schließenden, folgerichtigen Denken die Form, erhellt und vollendet es, so daß der Verstand weiß, was er schließt. — Wenn ein Laie, der die Wortbedeutungen nicht kennt, ein Buch liest, dann geht das Lesen dank der Kraft des Verstandes seinen Gang. Er liest nämlich, indem er die Verschiedenheiten der Buchstaben schrittweise erfaßt, sie zusammenbringt und auseinanderhält — das ist das Werk des Verstandes — aber er weiß dann doch nicht, was er liest. Und da ist ein anderer (kein „Laie“ in Hinblick auf die Wortbedeutungen), der liest und weiß und versteht, was er liest. Das ist gewissermaßen ein Bild für das Verhältnis von verschwommenem Verstandedenken zu jenem Denken, das durch den Geist geformt ist. Der Geist allein hat ein unterscheidendes Urteil über Gedankenzusammenhänge: nämlich darüber, welcher Gedankengang gut ist und welcher sophistisch. So ist der Geist die Form, die die Unterscheidung der Gedanken zustande bringt, wie der Ver-

stand die Form ist, die Sinneseindrücke und Vorstellungen zu unterscheiden vermag⁴³.

Der *Philosoph*: Woher hat der Geist jene Einsicht? Er scheint ja über alles ein Urteil zu fällen.

Der *Laie*: Er hat sie als Abbild des Urbildes von allem. Gott nämlich ist aller Dinge Urbild. Da nun das Urbild aller Dinge im Geiste wie die Wirklichkeit im Abbilde widerstrahlt, so hat der Geist in sich etwas, auf das er hinschaut und nach dem er ein Urteil über die Außendinge fällt. Ebenso würde, wenn ein geschriebenes Gesetz lebendig würde, es als lebendiges in sich die zu fällenden Richtsprüche lesen. Der Geist ist also die lebendige Beschreibung der ewigen und unendlichen Weisheit (*viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae*). Aber in unseren Geistern ist dieses Leben seit Anbeginn so, wie wenn es im Schläfe läge, bis es durch das Staunen, das von den Sinneseindrücken her entsteht, zur Bewegung angeregt wird, dann findet der Geist durch eine Bewegung seines Vernunftlebens in sich das niedergeschrieben, was er sucht. Du mußt aber verstehen, daß diese Beschreibung die Widerstrahlung des Urbildes aller Dinge ist und zwar so, wie die Wirklichkeit in ihrem Abbilde widerstrahlt. Würde die einfachste, unteilbare Spitze eines Winkels an einem fein geschliffenen Diamanten, in der aller Dinge Formen widerstrahlen, lebendig, dann würde sie in sich hineinblickend ebenso aller Dinge Abbilder vorfinden, mit deren Hilfe sie sich von allem Begriffe bilden könnte.

fol. 85^r Der *Philosoph*: Du redest bewundernswürdig und bringst außerordentlich gute Gedanken vor. Vortrefflich gefällt mir das Beispiel von der Spitze des Diamanten; denn je spitzer und einfacher jener Winkel ist, umso klarer strahlt in ihm alles wider.

Der *Laie*: Wer die Spiegelkraft für sich betrachtet,

der sieht, wie sie vor aller Größe ist. Faßt er diese als von einem Vernunftleben beseelt auf, in dem das Urbild aller Dinge widerstrahlt, dann macht er sich eine zulässige Mutmaßung vom Geiste.

Der *Philosoph*: Hören möchte ich, ob du beispielsweise deine Handwerkskunst auf die Schöpfung des Geistes anwenden könntest.

Der *Laie*: Das könnte ich allerdings.

Und er nahm einen schönen Löffel in die Hand und sagte: Ich wollte einen Spiegellöffel⁴⁴ machen. Zunächst verschaffte ich mir ein Edelholz aus einem Stück. Ich wandte dann Werkzeuge an, mit deren Bewegung ich das passende Formverhältnis herausarbeitete⁸, aus dem die Löffelform vollkommen widerstrahlt. Dann glättete ich die Oberfläche des Löffels solange, bis ich in die Widerstrahlung der Löffelform die Spiegelform hineingebracht hatte — wie du es hier siehst. Es ist ein schöner Löffel und zugleich damit ein Spiegellöffel. Du hast nämlich in ihm alle Gattungen von Spiegeln, d. h. den hohlen, den gewölbten, den ebenen und den säulenförmigen Spiegel: unten am Stiel den ebenen Spiegel, am Stiel selbst den säulenförmigen, in der Höhlung des Löffels den hohlen und in seiner Wölbung den gewölbten. Die Spiegelform hat also kein zeitliches Sein vor dem Löffel gehaht, sondern sie ist von mir zur Vervollkommnung des Löffels zu der ersten Form des Löffels hinzugefügt worden, damit sie diese vervollkommne, derart, daß jetzt die Spiegelform die Löffelform in sich enthält. Die Spiegelform ist unabhängig vom Löffel; denn es gehört nicht zum Wesen des Spiegels, daß er ein Löffel sei. Wenn also die Formverhältnisse, ohne die die Löffelform nicht sein kann, zerstört würden, z. B. wenn man den Stiel abtrennte, dann hörte dies auf, ein Löffel zu sein, aber die Spiegelform hörte

deswegen nicht auf zu sein. — So hat nun Gott durch die Bewegung der Himmelswelt aus geeigneter Materie ein Formverhältnis verwirklicht, in dem die Natur des Lebewesens auf vollkommene Weise widerstrahlt. Ihm hat er dann noch den Geist gewissermaßen als lebendigen Spiegel beigelegt in der Art, wie ich es gesagt habe.

Kapitel VI

DIE WEISEN HABEN IN SYMBOLISCHER SPRACHE DIE ZAHL ALS DAS URBILD DER DINGE BEZEICHNET. DIE WUNDERBARE NATUR DER ZAHL. SIE STAMMT VOM GEISTE UND VON DER UNZERSTÖRBARKEIT DER WESENHEITEN. — DER GEIST IST HARMONIE, SICH SELBST BEWEGENDE ZAHL, ZUSAMMENSETZUNG AUS DEM SELBIGEN UND DEM VERSCHIEDENEN

Der *Philosoph*: Deine Anwendung ist passend, und wenn du von einer einzigen Vernunft sprichst, so machst du offenbar, wie die Dinge hervorgebracht werden und wie das Formverhältnis den Standort des Weltkreises oder den Bereich der Form bedeutet und die Materie den Ort für das Formverhältnis. Du erscheinst gar sehr als einer von den Pythagoreern, die behaupten, alles sei aus der Zahl.

Der *Laie*: Ich weiß nicht, ob ich ein Pythagoreer bin oder etwas anderes. Das aber weiß ich, daß keines Menschen Ansehen mich leitet, auch wenn es mich in Gefahr bringen sollte, unter seinen Einfluß zu gelangen. Ich halte die Pythagoreer, die deiner Aussage nach mit Hilfe der Zahl über alles philosophieren, für tüchtige und scharfsinnige Menschen,

nicht weil ich glaube, sie hätten von der Zahl sprechen wollen, wie sie der Mathematik anheimfällt und aus unserem Geiste entspringt — daß sie in dieser Bedeutung keines Dinges Urgrund sein kann, das steht aus sich fest —, sondern sie haben in symbolischer Weise und mit guten Gründen von der Zahl gesprochen, die aus dem göttlichen Geiste entspringt und von der die mathematische Zahl nur ein Abbild ist. Wie sich unser Geist zum unendlichen ewigen Geiste verhält, so verhält sich die Zahl aus unserem Geiste zu jener Zahl (nämlich der von den Pythagoreern gemeinten), und wir geben jener Zahl unseren Namen ebenso wie jenem Geiste den Namen des unsrigen. Mit Vergnügen beschäftigen wir uns viel mit der Zahl als unserem eigenen Werk⁴⁵.

Der *Philosoph*: Erkläre bitte die Gründe, die jemanden veranlassen könnten, die Zahlen die Urgründe der Dinge zu nennen.

Der *Laie*: Es kann nur einen einzigen unendlichen Urgrund geben. Dieser allein ist unendlich einfach. Was aber als Erstes vom Urgrund ausgeht, kann nicht unendlich einfach sein, wie aus sich heraus klar ist. Auch kann es nicht aus anderen Dingen als seinen Bestandteilen zusammengesetzt sein; denn dann wäre es nicht das Erste, vom Urgrund Ausgehende, sondern die Bestandteile gingen ihm der Natur nach voraus. Man muß also annehmen, das erste vom Urgrund Ausgehende sei so zusammengesetzt, daß es freilich nicht aus anderen Dingen, wohl aber aus sich selbst zusammengesetzt ist. Unser Geist nun faßt nicht, daß es etwas von solcher Art geben könne, außer es sei Zahl oder von der Art der Zahl in unserem Geiste. Die Zahl ist zusammengesetzt und zwar aus sich selbst zusammengesetzt — jede Zahl ist aus gerader und ungerader Zahl zusammengesetzt —; so

fol. 85^v ist Zahl aus Zahl gefügt. Wenn du sagst, die Drei sei aus drei Einern zusammengesetzt, so redest du, wie wenn jemand sagte, die Wände und das Dach machten gesondert ein Haus aus. Sind die Wände gesondert und ebenso das Dach, so setzt sich aus ihnen kein Haus zusammen. So machen auch drei gesonderte Einer keine Drei aus. Betrachtetest du also die Einer in Hinblick darauf, daß sie die Drei ausmachen, dann betrachtetest du sie als vereinte Einer. Und was anderes sind denn drei vereinte Einer als eine Drei? Also ist die Drei aus sich selbst zusammengesetzt. So steht es um alle Zahlen. Erblicke ich in der Zahl nichts als die Einheit, dann sehe ich die unzusammengesetzte Zusammengesetztheit der Zahl und den Zusammenfall der Einfachheit und der Zusammengesetztheit oder der Einheit und der Vielheit. Wenn ich aber noch schärfer zuschaue, sehe ich die zusammengesetzte Einheit der Zahl wie in den harmonischen Einheiten Oktave, Quint und Quart; denn das harmonische Verhältnis ist eine Einheit, die ohne Zahl nicht verstanden werden kann. Ferner ersehe ich aus dem Verhältnis des Halbtones⁴⁶ zum doppelten halben Ganzton-Abstand — und das ist gleich dem Verhältnis der Quadratseite zur Diagonale — eine Zahl, die zu einfach ist, als daß die Denkkraft unseres Geistes (*nostrae mentis ratio*) sie erreichen könnte. Ein Verhältnis wird ohne Zahl nicht verstanden, und doch muß jene Zahl ebenso gerade wie ungerade sein, worüber eine lange und sehr ergötzliche Unterhaltung stattfinden könnte, wenn wir nicht Eile hätten, zu anderen Fragen zu kommen. Wir wissen also, wie das erste vom Urgrund Ausgehende beschaffen ist, dessen Bild die (mathematische) Zahl darstellt. Und wir können an ihre Wesenheit nicht anders und nicht näher herankommen, da die Genauigkeit der Washeit

(*praecisio quidditatis*) eines jeden Dinges von uns nicht anders erreicht werden kann als in einem Gleichnis oder einem Bilde. Das erste vom Urgrund Ausgehende nennen wir symbolisch „Zahl“, weil die Zahl die Trägerin des Gestaltverhältnisses ist; denn ohne Zahl kann keine Proportion bestehen. Das Gestaltverhältnis ist der Boden für die Form. Ohne Gestaltverhältnis, das für die Form angemessen und passend ist, kann nämlich die Form nicht widerstrahlen — ich sagte schon, daß nach Zerstörung des für den Löffel angemessenen Gestaltverhältnisses die Form nicht bestehen bleiben kann, da sie keinen Boden hat. Die Proportion ist nämlich die Geeignetheit der Spiegeloberfläche zur Widerstrahlung des Bildes, und wenn jene nicht bestehen bleibt, so hört die Wiedergabe auf. Du siehst, daß die unendliche Einheit des Urbildes nur in dem angemessenen Gestaltverhältnis widerstrahlen kann, einem Verhältnis, das in der Zahl vorhanden ist. Der ewige Geist handelt gleichsam wie ein Musiker, der seinen Vorwurf sinnlich wahrnehmbar machen will: er nimmt die Vielfalt der Töne her und bringt sie in ein Verhältnis, das der Harmonie angepaßt ist, so daß in jenem Verhältnis die Harmonie in lieblicher und vollkommener Weise widerstrahlt, wenn sie dort vorhanden ist wie auf ihrem Boden. Die Widerstrahlung der Harmonie ändert sich nach der Änderung der Proportion, die der Harmonie angemessen ist. Die Harmonie hört auf, sobald die Angemessenheit des Verhältnisses aufhört. Aus dem Geiste also stammt die Zahl und überhaupt alles.

Der *Philosoph*: Besteht nicht die Vielfalt der Dinge unabhängig von der Betrachtung durch unseren Geist?

Der *Laie*: Allerdings, aber in Abhängigkeit vom

ewigen Geiste. Wie daher in bezug auf Gott die Vielfalt der Dinge vom göttlichen Geiste stammt, so stammt in bezug auf uns die Vielfalt der Dinge von unserem Geiste. Nur der Geist zählt. Besteht der Geist nicht mehr, so gibt es keine einzelne Zahl mehr. Eben dadurch, daß der Geist ein und dasselbe individuell und einzeln erkennt und wir eben dieses einzelne betrachten — wir sagen, es sei eines, weil der Geist das Eine einzeln und das Bestimmte einmalig erfaßt —, dadurch ist der Geist wirklich die Gleichheit der Einheit. Wenn er das Eine einzeln und vervielfachend erfaßt, dann urteilen wir, es gibt eine Mehrzahl von Dingen, indem wir von der Zwei reden, weil der Geist ein und dasselbe einzeln zweimal und verdoppelnd erfaßt. Und so geht es weiter⁴⁷.

Der *Philosoph*: Besteht denn die Drei nicht aus einer Zwei und einer Eins? Und nennen wir nicht die Zahl eine Summe von Einzeldingen? Wie kannst du dann behaupten, die Zahl stamme aus dem Geiste?

Der *Laie*: Jene Redeweisen müssen auf die Erkenntnisweise bezogen werden, weil Summieren nichts anderes ist als ein und dasselbe Gemeinsame in bezug auf dieselben Dinge vielfach nehmen. Wenn du also siehst, daß die Zwei und die Drei ohne die Vielheit aus dem Geiste nichts sind, dann gewahrst du hinlänglich, daß die Zahl aus dem Geiste herrührt.

Der *Philosoph*: Inwiefern ist die Vielfalt der Dinge die Zahl aus dem göttlichen Geiste?

Der *Laie*: Daraus, daß der göttliche Geist das eine so erkennt und das andere anders, ist die Vielfalt der Dinge entstanden. Wenn du scharf überlegst, wirst du finden, daß die Vielfalt der Dinge nichts anderes ist als eine Erkenntnisweise (*modus intelligendi*) des göttlichen Geistes. So vermute ich, daß man unwiderleglich behaupten kann, daß das erste Urbild der

Dinge im Geiste des Schöpfers die Zahl sei⁴⁸. Das beweist die Ergötzung und die Schönheit, die allen Dingen innewohnt und die auf dem Verhältnis ihrer Maße beruht — während andererseits das Gestaltverhältnis auf der Zahl beruht. So ist die Zahl eine vorzügliche Fährte, uns zur Weisheit zu führen.

Der *Philosoph*: Zuerst haben das die Pythagoreer, dann die Platoniker gesagt. Ihnen hat sich Severinus Boëthius angeschlossen⁴⁹.

Der *Laie*: In gleicher Weise behaupte ich, die Zahl sei das Urbild der Begriffe unseres Geistes. Dieser kann ohne die Zahl nichts leisten. Weder Angleichung noch Begriffswissen, weder Unterscheidung noch Messung gäbe es ohne die Zahl. Die Dinge können nämlich ohne Zahl nicht als andersbeschaffen und verschieden erkannt werden. Daß Substanz und Quantität usw. etwas anderes sind, das wird nicht ohne die Zahl erkannt.

Da also die Zahl soviel wie Erkenntnisweise ist, kann nichts ohne sie erkannt werden. Die Zahl in unserem Geiste stellt als ein Abbild der göttlichen Zahl, die ihrerseits das Urbild der Dinge ist, das Urbild der Begriffe dar (*exemplar notionum*). Vor aller Vielfalt ist die Einheit, diese einigende Einheit ist der unerschaffene Geist, in dem alles eins ist, und nach der Eins die Vielfalt als die Entfaltung der Kraft jener Einheit — jener Kraft, die das Seiende der Dinge, des Seienden Gleichheit und die Verknüpfung von Seinsheit und Gleichheit ist, nämlich die hochgelobte Dreieinigkeit. In unserem Geiste ist ein Abbild jener göttlichen Dreieinigkeit; denn unser Geist ist in ähnlicher Weise eine einigende Einheit vor aller Vielfalt, die durch den Geist erfaßbar ist, und nach jener Einheit, die alle Vielfalt eint, ist die Vielfalt als Abbild der Vielfalt der Dinge wie unser Geist ein

Abbild des göttlichen Geistes. Es entfaltet die Vielfalt die Kraft der Einheit des Geistes, jene Kraft, die ein Abbild des Seienden, der Gleichheit und ihrer Verknüpfung ist.

Der *Philosoph*: Ich sehe, wie du von der Zahl aus auf staunenswerte Dinge kommst. Da nun der göttliche Dionysius behauptet, das Wesen der Dinge sei unzerstörbar⁵⁰, so sag uns, ob du das mit Hilfe der Zahl zeigen kannst.

Der *Laie*: Wenn du beachtest, daß aus der Vielheit der Einheit die Zahl besteht und die Andersheit der Vervielfachung unbestimmbar folgt, und wenn du die Zusammengesetztheit der Zahl aus Einheit und Andersheit, aus dem Selben und dem Verschiedenen, aus Gerade und Ungerade, aus Teilbarem und Unteilbarem betrachtest und ferner erwägst, daß die Washeit aller Dinge entstanden ist, damit die Zahl aus göttlichem Geiste wirklich werde — dann kommst du in gewisser Weise dazu, wie das Wesen der Dinge unzerstörbar ist ebenso wie die Einheit, aus der die Zahl — die ja Seiendes ist — entspringt, und wie die Dinge so und so beschaffen sind vermöge der Andersheit, die nicht zum Wesen der Zahl gehört, sondern in unbestimmbarer Weise von der Vielheit her der Einheit folgt. So gehört die Andersheit zu keines Dinges Wesen. Die Andersheit gehört mit dem Vergehen zusammen, da sie Teilung bedeutet, aus der der Zerfall erwächst. Deshalb gehört sie nicht zum Wesen eines Dinges. Du siehst auch, wie die Zahl nichts anderes ist als die gezählten Dinge. Daraus kannst du entnehmen, daß zwischen dem göttlichen Geiste und den Dingen nicht die Zahl als ein Mittleres steht, das eine eigene Wirksamkeit hätte, sondern Zahl der Dinge (im Pythagoreischen Sinne) sind die Dinge selbst.

Kapitel VII

WIE DER GEIST AUS SICH DIE FORMEN DER
DINGE AUF DEM WEGE DER ANGLEICHUNG
HERVORBRINGT UND WIE ER AN DIE AB-
SOLUTE MÖGLICHKEIT, D. I. DIE MATERIE,
HERANKOMMT

Der *Philosoph*: Sag doch bitte: Glaubst du, daß unser Geist Harmonie⁵¹ sei oder sich selbst bewegende Zahl⁵², Zusammensetzung aus dem Selbigen und dem Verschiedenen oder aus der teilbaren und der unteilbaren Wesenheit⁵³ oder schließlich Entelechie? Solcher Ausdrücke bedienen sich die Platoniker und die Peripatetiker.

Der *Laie*: Ich bin der Überzeugung, daß alle, die über den Geist gesprochen haben, solches und anderes haben sagen können, veranlaßt von dem, was sie in der Kraft des Geistes in Erfahrung brachten. Sie fanden über jede Harmonie ein Urteil im Geiste vor, und sie fanden weiterhin, daß der Geist aus sich Begriffe bildet und so sich selbst bewegt, wie wenn eine lebendige Zahl, die der Unterscheidung fähig wäre, durch sich selbst dazu schritte, Unterscheidungen zu vollziehen, und daß der Geist dabei im Sinne einer Zusammenfassung und im Sinne einer Auseindertrennung vorgeht und zwar entweder an Hand der Einfachheit und absoluten Notwendigkeit oder der absoluten Möglichkeit oder der Notwendigkeit des Kausalzusammenhanges, das heißt der determinierten Notwendigkeit oder endlich der determinierten Möglichkeit oder aber mit Rücksicht auf die Fähigkeit der ewigen Bewegung⁵⁴. Wegen dieser und verschiedener ähnlicher Erfahrungen haben wir — das darf man mit Recht annehmen — solches und anderes vom Geiste oder der Seele gesagt. Daß der Geist aus dem Sel-

fol. 86^v

bigen und dem Verschiedenen besteht⁵⁵, das bedeutet, daß er aus Einheit und Andersheit so besteht, wie die Zahl aus dem Selbigen, nämlich hinsichtlich des Gemeinsamen, und aus dem Verschiedenen, nämlich hinsichtlich des Einzelnen. Das sind Erkenntnisweisen des Geistes.

Der *Philosoph*: Fahre fort und setze uns auseinander, wieso die Seele sich selbst bewegende Zahl ist.

Der *Laie*: Ich will es tun, so gut ich kann. Ich bin der Meinung, daß alle darüber einig sind, der Geist sei eine gewisse lebendige göttliche Zahl, die aufs beste so gestaltet ist, daß sie sich eignet, die göttliche Harmonie widerzuspiegeln, und die jede sinnliche, verstandesmäßige und vernunftgemäße Harmonie in sich einbeschließt und was darüber noch auf bessere Art gesagt werden kann. Das gilt alles in solchem Maße, daß jede Zahl, jedes Verhältnis und jede Harmonie, die aus unserem Geiste hervorgehen, so wenig an unseren Geist heranreichen wie dieser an den unendlichen Geist. Wenn der Geist auch göttliche Zahl ist, so ist er doch so sehr Zahl, daß er eine einfache Einheit ist, die aus ihrer Kraft ihre Zahl hervorbringt. Es besteht also zwischen den Werken Gottes und Gott dasselbe Verhältnis wie zwischen den Werken unseres Geistes und dem Geiste selbst.

Der *Philosoph*: Die meisten haben behauptet, unser Geist sei von göttlicher Natur und mit dem göttlichen Geiste eng verbunden.

Der *Laie*: Ich glaube, sie haben nichts anderes behauptet, als ich sagte, mögen sie sich auch anders ausgedrückt haben. Zwischen dem göttlichen und unserem Geist waltet derselbe Unterschied ob wie zwischen Tun und Sehen. Der göttliche Geist erschafft Seiendes durch Begreifen. Unser Geist ist schöpferisch dadurch, daß er seine Begriffe an das Seiende

angleicht oder dadurch, daß er vernunftgemäße Anschauungen bildet. Der göttliche Geist ist eine seinschaffende Kraft (*vis entificativa*). Unser Geist ist eine Kraft, die Angleichungen zustandezubringen vermag (*vis assimilativa*)⁵⁶.

Der *Redner*: Ich sehe, daß dem Philosophen die Zeit nicht reicht, deshalb habe ich mich lange schweigend zurückgehalten. Ich habe vieles gehört, und es hat mir gut gefallen. Doch möchte ich wissen, wie der Geist aus sich heraus die Formen der Dinge auf dem Weg der Angleichung hervorbringt.

Der *Laie*: Der Geist ist so der Angleichung fähig, daß er sich beim Sehen dem Sichtbaren angleicht, beim Hören dem Hörbaren, beim Schmecken dem Schmeckbaren, beim Riechen dem Riechbaren, beim Tasten dem Tastbaren und überhaupt beim Empfinden dem Empfindbaren, beim Vorstellen dem Vorstellbaren und beim Denken dem Denkbaren. Es verhält sich nämlich das Abbild beim Fehlen der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände so wie irgendein Sinn, wenn die Unterscheidung der Sinnendinge ausfällt; er paßt sich dem fehlenden Sinnending in ununterschiedlicher Weise an und so, daß er nicht Zustand von Zustand unterscheidet; beim Denken aber paßt er sich den Dingen mit gleichzeitiger Unterscheidung zwischen Zustand und Zustand an. In all jenen Bereichen bewegt sich unser Geist mit Hilfe des Arteriengeistes (*spiritus arteriarum*)⁵⁷. Angeregt durch das Hindernis der von den Objekten herrührenden Bilder, die zum Arteriengeist hin sich vervielfachen, gleicht sich der Geist den Dingen mit Hilfe der Bilder an. Auf Grund der Angleichung fällt er ein Urteil über das Objekt. So wird jener feine Arteriengeist, der vom Geist belebt ist, mit Hilfe des Geistes nach der Ähnlichkeit des Bildes, das der Be-

wegung ein Hindernis bot, einem anderen Lebensgeist so angepaßt, wie das weiche Wachs durch den Menschen, der eine Anstrengung des Geistes macht und außerdem eine Kunstfertigkeit aufweist, dem Ding, das dem Künstler leibhaftig gegenwärtig ist, nachgebildet wird. Alle Nachbildungen — sei es in der Bildhauerkunst, sei es in der Malerei oder im Handwerk — kommen ohne den Geist nicht zustande. Der Geist bestimmt alles. Wenn man sich ein Wachs vorstellt, das vom Geist innerlich geformt ist, dann bildet der darin existierende Geist das Wachs aller Gestalt, die sich ihm bietet, nach, ebenso wie es jetzt der Geist des Künstlers, der von außen herangetragen wird, zu tun strebt. Ebenso stünde es mit der Tonerde und mit anderen geschmeidigen Stoffen. In unserem Leib bewirkt der Geist gemäß der verschiedenen Geschmeidigkeit der Arteriengeister in den Organen verschiedene Nachbildungen, feine und grobe, der eine Arteriengeist ist nicht zu dem gestaltbar, wozu der andere gebildet werden kann. Der Lebensgeist im Sehnerv ist nicht durch Tonbilder reizbar, sondern nur durch Farbbilder. Er kann deshalb den Farbbildern nachgeformt werden und nicht den Tonbildern. So ist es auch bei dem übrigen. Im Organ der Einbildungskraft befindet sich ein anderer Lebensgeist, der allen Sinnbildern nachgeformt werden kann, allerdings nur in grober und ununterschiedlicher Weise. Im Organ des schlußfolgernden Denkens befindet sich ein Lebensgeist, der allen Dingen in unterschiedlicher und klarer Weise nachformbar ist. Alle diese Nachformungen sind Angleichungen an die Sinnendinge, da sie mit Hilfe von stofflichen, freilich ganz feinen Lebensgeistern, zustandekommen. Wenn der Geist diese Angleichungen bewirkt, so daß er Begriffe von den Sinnendingen besitzt — er ist so

in den stofflichen Lebensgeist eingetaucht —, dann handelt er wie die Seele, die den Leib beseelt. Durch diese Beseelung wird der Leib ein Lebewesen. Die Seele der Tiere bildet ähnliche, allerdings verworrene Angleichungsbilder auf ihre Weise, so daß sie auf ihre Weise auch Kenntnisse erhält.

Aber unsere Geisteskraft bringt aus jenen so beschaffenen Begriffen, die durch Angleichung hervor-
gebracht sind, die mechanischen Künste, ferner physikalische und logische Mutmaßungen zustande und kommt an die Dinge auf die eine Art heran, wie sie nämlich in der Möglichkeit des Seins oder der Materie erfaßt werden, als auch auf die andere Art, wie die Möglichkeit des Seins durch die Form bestimmt ist. Da unser Geist durch diese Angleichungen nur an die Begriffe der Sinnendinge herankommt, in denen die Formen der Dinge nicht in ihrem wahren Sein, sondern von der Wandelbarkeit der Materie verdunkelt vorhanden sind, so sind alle Kenntnisse eher Mutmaßungen als Wahrheiten. Darum sage ich, daß die Kenntnisse, die durch verstandesmäßige Angleichungen erreicht werden, unsicher sind, weil sie eher den Bildern der Formen entsprechen, als Wahrheiten sind. Unser Geist bildet, nicht als Geist, der in den Körper, den er belebt, eingetaucht ist, sondern als Geist an sich, der mit dem Körper vereinigt werden kann, indem er sich auf seine Unwandelbarkeit bezieht, die Angleichungsbilder der Formen, und zwar nicht so, wie sie in die Materie eingetaucht sind, sondern so, wie sie in und an sich sind, und er erfaßt die unwandelbaren Wesheiten der Dinge, wobei er sich seiner selbst als Instrument bedient, also ohne einen organischen Lebensgeist, z. B. wenn er erfaßt, daß der Kreis eine Figur ist, bei der alle Linien, die vom Mittelpunkt zum Kreisumfang gezogen werden, gleich

fol. 87^r

sind. Der Kreis kann auf solche Weise des Seins außerhalb des Geistes in der Materie nicht existieren. Es ist unmöglich, daß es im Stoffe zwei Linien gibt, die gleich sind. Noch weniger ist es möglich, daß ein solcher Kreis nachgebildet wird. Also ist der Kreis im Geiste das Urbild und das Wirklichkeitsmaß des Kreises auf dem Fußboden. Wir sagen also, die Wirklichkeit der Dinge im Geist steht unter der Notwendigkeit des Zusammenhangs, d. h. so wie die Wirklichkeit des Dinges es fordert und wie es vom Kreis gesagt worden ist. Weil aber der Geist wie ein Geist an sich und losgelöst von der Materie diese Angleichungen bewirkt, gleicht er sich selbst den abstrakten Formen an. Dank dieser Fähigkeit bringt er die sicheren mathematischen Wissenschaften hervor und macht er die Erfahrung, daß ihm die Fähigkeit eigen ist, sich den Dingen anzugleichen, wie sie in der Notwendigkeit des Kausalzusammenhangs bestehen, und Begriffe zu bilden. Angetrieben wird der Geist zu diesen abstrahierenden Angleichungen durch die Anschauungs- oder Vorstellungsbilder der Formen, die er in den Organen antrifft, wo sie durch die Angleichungen entstanden sind, so wie jemand durch die Schönheit eines Bildes angeregt wird, die Schönheit des Vorbildes aufzuspüren⁵⁸. Bei dieser Angleichung verhält sich der Geist, als wäre die Geschmeidigkeit vom Wachs, von der Tonerde, vom Metall und allen biegsamen Stoffen hergenommen und im Geistleben lebendig geworden, so daß dieser Geist sich durch sich selbst allen Figuren, wie sie an sich und nicht in der Materie bestehen, angleichen kann. So kann er gewahr werden, daß im Vermögen seiner lebendigen Bewegungskraft, also in ihm selbst, die Begriffe von allen Dingen enthalten sind, da er sich ja allem anpassen kann.

Weil der Geist damit noch nicht zufrieden gestellt

ist — er erschaut nicht die genaue Wirklichkeit von allen, sondern er sieht die Wirklichkeit in einer gewissen Notwendigkeit, die für jeden bestimmt ist, wie die eine so ist und die andere so und jede aus ihren Teilen zusammengesetzt —, so sieht er auch, daß diese Seinsweise nicht die Wirklichkeit selbst bedeutet, sondern eine Teilhabe an ihr, ebenso wie das Eine auf diese und das Andere auf eine andere Weise wirklich ist. Diese Andersheit (*alteritas*) kann niemals der Wirklichkeit an sich zukommen, d. h. wenn man sie in ihrer unendlichen und absoluten Genauigkeit betrachtet. Bezieht sich der Geist auf seine Einfachheit — wie er nicht bloß von der Materie losgelöst ist, sondern wie er der Materie nicht mitgeteilt und wie er nicht nach Art der Form mit ihr vereinigt werden kann —, bedient er sich dieser Einfachheit als Werkzeug, um sich nicht nur in abstrakter Weise außerhalb der Materie, sondern auch in der Einfachheit, die der Materie nicht mitgeteilt werden kann, allen Dingen anzugleichen, dann erschaut er alles in seiner Einfachheit, wie wenn er im Punkte alle Größe, im Kreismittelpunkt den Kreis und von da aus alles erschaut und zwar ohne jede Zusammensetzung aus Teilen, auch nicht wie das eine dies ist und das andere jenes, sondern wie alles eins und eines alles ist⁵⁹. Das ist die Schau der absoluten Wirklichkeit (*intuitio veritatis absolutae*): wenn gewissermaßen jemand auf die Art, die eben dargelegt wurde, sieht, wie in allem Seienden am Sein als solchen auf verschiedene Weise Anteil genommen wird, und er im Anschluß an die Art, von der wir jetzt handeln, über alle Teilhabe und Verschiedenheit hinaus das absolute Sein als solches in einfachster Weise erschaut. Und er wird dann über alle bestimmte Notwendigkeit im Kausalzusammenhang hinaus alles, was er sonst in Mannigfaltigkeit

fol. 87^v

sieht, ohne diese sehen in absoluter Notwendigkeit und größter Einfachheit, ohne Zahl und ohne Größe, ferner ohne alle Andersheit. Bei diesem allerhöchsten Verfahren bedient sich der Geist seiner selbst, so wie er selbst ein Abbild Gottes ist. Gott, der alles ist, strahlt in ihm wider, wenn der Geist nämlich als lebendiges Abbild Gottes sich zu seinem Urbild hinwendet und mit aller Kraft sich ihm anzugleichen strebt. Auf diese Weise erschaut er, daß alles eins ist und daß er dieses einen Angleichung ist — eine Angleichung, durch die er Begriffe über das Eine bildet, das da alles ist. So bringt er theologische Spekulationen zuwege, in denen er gleichsam wie im Endziel alles Wissens und wie in der lustvollsten Wirklichkeit seines Lebens mit dem größten Ergötzen ausruht, worüber niemals genug gesagt werden kann. Das möchte ich jetzt nur so obenhin und schmucklos ausgesprochen haben. Doch du wirst es durch schickliche Ausfeilung schöner gestalten können, damit es für die Leser angenehmer wird.

Der *Redner*: Gerade dies habe ich mit größtem Begehren zu hören erwartet, was du in solch stattlicher Fülle auseinandergesetzt hast. Den nach der Wahrheit Verlangenden wird deine Darstellung prächtig erscheinen.

Der *Philosoph*: Setz uns bitte auseinander, wie der Geist an die undeterminierte Möglichkeit, die wir Materie nennen, herankommt.

Der *Laie*: Durch eine unechte Folgerung, indem er gewissermaßen das Verfahren umkehrt, mit dem er von der Notwendigkeit des Kausalzusammenhangs zu der absoluten Notwendigkeit übergeht. Er sieht ja, wie alle Körper durch ihre Körperlichkeit die Eigenschaft besitzen, geformt zu sein. Denkt er die Körper weg, dann sieht er alles, was er vorher sah, in einer

gewissen undeterminierten Möglichkeit. Was er vorher in der Körperlichkeit als genau unterschieden und determiniert wirklich existieren sah, das sieht er jetzt als ununterschieden und undeterminiert in Möglichkeit seiend. Das ist die Art der Allgemeinheit, nach der alles in der Möglichkeit erscheint. Es ist aber keine Seinsweise, da 'sein-können' nicht 'ist'.

Kapitel VIII

BEDEUTEN FÜR DEN GEIST „BEGREIFEN“ (CONCIPERE), „VERNUNFTHAFT EINSEHEN“ (INTELLIGERE), „BEGRIFFE BILDEN UND ANGLEICHUNGEN HERSTELLEN“ (NOTIONES ET ASSIMILATIONES FACERE) DASSELBE? — WIE KOMMEN DIE SINNESEMPFINDUNGEN NACH DEN ANSCHAUUNGEN DER NATURFORSCHER ZUSTANDE?

Der *Philosoph*: Genug davon! Wir wollen unser Thema nicht verlassen. Setz uns auseinander, ob beim Geist „begrifflich erfassen“ (concipere) dasselbe ist wie „vernun tha't einsehen“ (intelligere).

Der *Laie*: Ich habe den Geist das Vermögen des begrifflichen Erfassens genannt. Angeregt (durch die Sinnesbilder) bewegt er sich im begrifflichen Erfassen, bis er erkennt. Daher ist die Vernunft Einsicht (intellectus) die vollendete Bewegung des Geistes (mens).

Der *Philosoph*: Wann sagt man vom Geiste, er erfasse etwas begrifflich?

Der *Laie*: Wenn er Gleichnisbilder (similitudines) der Dinge oder — falls du es lieber anders gesagt haben willst — wenn er Begriffe, d. h. Begriffe von Gattungen, von Artunterschieden, von Arten, Eigen-

tümlichkeiten und Beiläufigkeiten bildet. Mithin hat Gott die Fähigkeit des begrifflichen Erfassens in der Seele erschaffen. Der Geist aber stellt die bereits genannten Gebilde her. Geisteskraft, begriffliche Erfassung (*conceptio*), Gleichnisbild (*similitudo*), Begriff (*notio*), Gattung (*genus*) und Art (*species*), alles das ist ein und dasselbe. Wenngleich wir nicht sagen, daß Erkennen und begrifflich Erfassen dasselbe ist, so wird doch alles, was erkannt wird, auch begrifflich erfaßt. Aber das Wirkliche (*actuale*) wird erkannt und nicht begrifflich erfaßt.

Der *Philosoph*: Wie meinst du das?

Der *Laie*: Begrifflich Erfassen ist nichts anderes als unter dem Modus der Materie oder der Form oder einem anderen Modus begreifen (*comprehendere*). Vom Wirklichen (*actuale*) aber heißt es, es wird erkannt, d. h. seine Eigentümlichkeit wird vom Geiste verstanden. — Man sagt auch vom Geist, er erkennt, weil er sich bewegt, und der Anfang dieser Bewegung wird besser ein Eindruck genannt (*passio*), ihre Vollendung aber Vernunftterkenntnis. Wie Veranlagtheit (*dispositio*) und Beschaffenheit (*habitus*) dasselbe sind: Veranlagtheit, solange etwas zur Vollendung hinstrebt, und Beschaffenheit nach Erreichung der Vollendung, so sind Eindruck des Geistes (*passio mentis*) und Vernunftseinsicht (*intellectus*) dasselbe.

Der *Philosoph*: Immerhin scheint Vernunftterkenntnis nicht dasselbe zu bedeuten?

Der *Laie*: Da hast du recht. Im eigentlichen Sinne spricht man vom vernünftigen Erkennen, wenn der Geist in Bewegung ist, während andererseits von Vernunftterkenntnis nur die Rede ist, wenn die Vollendung erreicht ist.

Der *Philosoph*: Also sind alle ein und dasselbe: Vermögen des begrifflichen Erfassens, begriffliche Erfas-

sung, Gleichnisbild, Begriff, Eindruck und Vernunft-
erkenntnis.

Der *Laie*: Sie sind dasselbe nach der Maßgabe, daß das Vermögen des begrifflichen Erfassens nicht dazu gehört; denn Vermögen heißt etwas nach seiner Fähigkeit, die es von der Schöpfung her besitzt. Begriffliches Erfassen aber rührt von der Nachbildung (*imitatio*) her (d. h. daher, daß wir Abbilder des unendlichen Geistes sind und als solche das real Seiende begrifflich nachbilden); denn das bloße Vermögen bildet die Materie oder die Form dadurch nach, daß es in der Weise der Materie, der Form oder nach dem aus beidem Zusammengesetzten begreift. Danach aber, daß etwas begriffliche Erfassung heißt, wird es auch Gleichnisbild oder Begriff des Dinges genannt. Diese Benennungen sind in Wahrheit eine von der anderen aussagbar. Jede von ihnen bedeutet soviel wie Vernunft-
erkenntnis.

Der *Philosoph*: Ich wundere mich, wie begriffliche Erfassung Vernunft-
erkenntnis genannt werden kann.

Der *Laie*: Obwohl die begriffliche Erfassung von der Nachbildung her benannt ist und die Vernunft-
einsicht von der Vollendung, gibt die Vollendung doch den Grund da'ür her, daß die Vernunft-
erkenntnis begriffliche Erfassung genannt wird. Der Geist erfaßt dann aber begrifflich, wenn die Vernunft-
erkenntnis zur Vollendung gebracht wird.

Der *Philosoph*: Willst du vielleicht auch billigen, daß der Eindruck des Geistes Vernunft-
erkenntnis genannt wird?

Der *Laie*: Freilich will ich das; denn die Bewegung des Geistes ist Vernunft-
erkenntnis, deren Anfang aber ist der Eindruck.

Der *Philosoph*: Dann ist also auch das begriffliche Erfassen ein Eindruck?

fol. 88^r

Der *Laie*: Das folgt nicht, wie du selbst einsiehst. In ähnlicher Weise sind die Gattungen und die Arten Vernunfterkennntnis und doch nicht Eindrücke der Seele; denn der Eindruck der Seele geht vorüber, während Gattungen und Arten bleiben.

Der *Philosoph*: Genug davon. Da die verschiedenen Menschen verschieden von diesen Dingen reden, so soll es mir genügen, dich gehört zu haben. Sag mir, wie nennst du jene Fähigkeit des Geistes, mit der er alles im Kausalzusammenhang (in necessitate complexionis) erschaut, und wie nennst du die andere, mit der er alles in der absoluten Notwendigkeit sieht?

Der *Laie*: Ich als Laie verstehe mich nicht auf Worte, doch glaube ich, man kann jene Fähigkeit (vis) passend „Schulung“ (disciplina) nennen⁶⁰, eben jene Fähigkeit, mit der der Geist auf seine Unwandelbarkeit hinblickend die Formen der Dinge außerhalb der Materie betrachtet. Man kann dies, weil man durch Schulung und Belehrung (doctrina) zu dieser Betrachtung der Form gelangt. Die andere Fähigkeit aber, mit der der Geist auf seine Einfachheit hinblickend alles ohne Zusammensetzung in Einfachheit schaut, die kann Einsicht (intelligentia) genannt werden.

Der *Philosoph*: Ich habe gelesen, daß von einigen das Vermögen, das du Belehrung (doctrina) nennst, als Einsicht (intelligentia) und jenes, das du Einsicht (intelligentia) nennst, als Vernünftigkeit (intelligibilitas) bezeichnet wird.

Der *Laie*: Ich bin damit einverstanden, weil jene Vermögen auch so benannt werden können.

Der *Redner*: Ich möchte von dir, Philosoph, hören, wie nach der Meinung der Naturforscher die Sinnesempfindungen zustande kommen. Darin bist du,

glaube ich, dem Laien voraus, und auch er wird sich freuen, wenn du berichtest.

Der *Philosoph*: Ich bin froh, etwas von dem, was ich gelernt habe, wiedergeben zu können. Mit dem, wonach du fragst, steht es, wie folgt⁶¹: Die Naturforscher sagen, die Seele sei mit dem überaus feinen Lebensgeist, der durch die Adern verteilt ist, so verbunden, daß jener den Träger der Seele darstellt. Das Behältnis⁶² jenes Lebensgeistes aber ist das Blut. Es gibt also eine bestimmte Ader, die mit diesem Lebensgeist gefüllt ist und die zu den Augen hingehet und zwar so, daß diese Ader sich in der Nähe der Augen in zwei Äste teilt und voll des Lebensgeistes zum Augenrund kommt, gerade dorthin, wo die Pupille ist. Der Lebensgeist, der bis dorthin durch die Ader verteilt ist, ist ein Werkzeug der Seele, mit dem sie den Gesichtssinn in Gebrauch setzt. Zwei Adern gehen mit ihrem Lebensgeist angefüllt zu den Ohren und in ähnlicher Weise zwei zur Nase. Auf dieselbe Art gehen bestimmte Adern zum Gaumen. Durch das Mark wird jener Lebensgeist auch bis zu den äußersten Enden der Glieder verbreitet. Der zu den Augen hingehende Lebensgeist ist äußerst beweglich. Trifft er irgendein äußeres Hindernis an, dann wird er zurückgeworfen, und die Seele wird angeregt, sich mit dem Hindernis eingehender zu befassen. Der Lebensgeist im Ohr wird durch den Ton zurückgedrängt, und die Seele wird zum Auffassen angeregt. Wie das Hören in ganz dünner Luft statthat, so das Riechen in dichter oder besser in rauchiger Luft, die in die Nase gelangt und vermöge ihrer Rauchigkeit den Lebensgeist hemmt, so daß die Seele angeregt wird, den Geruch der Rauchigkeit als solchen zu fassen. Kommt etwas Feuchtes zum weichen Gaumen, so wird der Lebensgeist gehemmt und die Seele zum

Schmecken angeregt. Des durch das Mark verbreiteten Lebensgeistes bedient sie sich auch als Werkzeug des Tastens. Stellt sich dem Körper etwas Festes entgegen, dann erhält der Lebensgeist einen Stoß und wird irgendwie gehemmt. Daraus entsteht die Tastempfindung. Bei den Augen bedient sich der Lebensgeist der Kraft des Feuers, bei den Ohren der Kraft des Äthers oder besser der reinen Luft, bei der Nase bedient er sich der Kraft der dichten und rauchigen Luft, beim Gaumen der Kraft des Wassers und beim Mark der Kraft der Erde. Das findet nach der Rangfolge der vier Elemente statt. Ebenso wie die Augen höheren Wert haben als die Ohren, ist auch der Lebensgeist, der zu den Augen hinführt, von höherem Werte und Range, so daß er in gewissem Sinne feurig genannt wird⁶³. Beim Menschen ist die Anordnung der Sinne ähnlich wie die Rangfolge der vier Elemente angelegt. Der Gesichtssinn ist flinker als der Gehörsinn. Wir sehen also den Blitz eher, als wir den Donner hören. Beides findet aber zugleich statt. Die Einstellung der Augenstrahlen, die überaus stark ist, fein und scharf, bringt zuwege, daß ihr die Luft weicht und nichts widerstehen kann, es sei denn eine große Masse Erde oder Wasser. Da also dieser Lebensgeist das Werkzeug der Sinne ist — die Augen, die Nase usw. sind gleichsam Fenster und Wege, durch die er zum Empfinden hinaustreten kann —, so ist klar, daß alles nur vermittels eines Widerstandes empfunden wird. So kommt es, daß ein Widerstand leistendes Ding den Lebensgeist als das Werkzeug des Empfindens hemmt und die Seele — sozusagen langsam geworden — das Widerstand leistende Ding verworren mit Hilfe der Sinne selbst auffaßt⁶⁴. Der Sinn, wie er in sich ist, grenzt nicht ab. Daß wir eine Abgrenzung vornehmen, wenn wir etwas sehen, ist Sache

der Vorstellungskraft, die dem Sinn beigesellt ist. Es fol.88^v ist nicht Sache des Sinnes selbst.

Im vorderen Teil des Kopfes, in der Vorstellungszelle⁶⁵, gibt es einen Lebensgeist, der viel feiner und beweglicher ist als der durch die Adern verbreitete. Wenn die Seele sich seiner als Werkzeug bedient, so wird sie scharfsichtiger, so daß sie selbst bei Abwesenheit des Dinges die Form in der Materie erfaßt. Dieses Vermögen der Seele heißt Vorstellungskraft (*imaginatio*), weil mit seiner Hilfe sich die Seele eine Vorstellung von einem abwesenden Ding bildet. Darin unterscheidet es sich vom Sinn, der nur in Gegenwart des Dinges die Form in der Materie erfaßt. Die Vorstellungskraft leistet dies in Abwesenheit des Dinges, freilich in ununterschiedlicher Weise, so daß sie den jeweiligen Zustand nicht genau unterscheidet, sondern viele Zustände zugleich ununterschieden erfaßt.

Es gibt weiter im mittleren Teil des Kopfes, in dem, was Verstandeszelle genannt wird, einen noch feineren Lebensgeist als den in der Vorstellungszelle. Wenn die Seele sich dieses Lebensgeistes als Instrument bedient, wird sie scharfsinniger, so daß sie auch Zustand von Zustand unterscheidet, sei es Zustand schlechthin oder Formzusammenhang. Doch die Wahrheit erfaßt sie nicht; denn sie faßt nur Formen auf, die der Materie beigemischt sind. Die Materie aber macht den Formzustand undeutlich, so daß die Wahrheit in bezug auf sie nicht erfaßt werden kann. Dieses Vermögen der Seele aber wird Verstand (*ratio*) genannt.

Auf diese drei Arten handhabt die Seele das körperliche Instrument. Durch sich selbst erfaßt sie, wenn sie sich selbst auffaßt, derart, daß sie sich ihrer selbst auch als des Instrumentes bedient, wie wir von dir gehört haben.

Der *Redner*: Die Naturforscher, die auf Grund ihrer

Erfahrung uns dies dargetan haben, sind sicher alles Lobes wert. Ihre Ansicht ist schön und gefällig.

Der *Laie*: Und dieser Freund der Weisheit hier verdient Lob und Dank in höchstem Maße.

Kapitel IX

DER GEIST MISZT ALLES, INDEM ER PUNKT, LINIE UND FLÄCHE BILDET. ES GIBT NUR EINE ART VON PUNKT. ER IST EINBESCHLIESZUNG UND VOLLENDUNG DER LINIE. — DIE NATUR DER EINBESCHLIESZUNG. — DER GEIST BILDET ADAEQUATE MASZE FÜR UNTERSCHIEDLICHE DINGE. WIE KOMMT ER DAZU?

Der *Philosoph*: Ich sehe die Nacht herannahen. Darum geh doch, Laie, an die vielen Dinge heran, die noch übrig sind, und lege dar, wie der Geist alles mißt. Das hast du zu Anfang behauptet.

Der *Laie*: Der Geist bildet den Punkt so, daß er die Grenze der Linie darstellt, und die Linie als Grenze der Fläche und die Fläche als Grenze des Körpers. Er bildet die Zahl. Vielheit und Größe stammen also aus dem Geist. Damit mißt er alles.

Der *Philosoph*: Erkläre uns, wie der Geist den Punkt bildet.

Der *Laie*: Der Punkt ist die Verbindungsstelle von Linie mit Linie oder die Grenze einer Linie. Stellt man sich eine Linie vor, dann kann der Geist die Verbindung ihrer beiden Hälften miteinander betrachten. Tut er das, dann weist die Linie drei Punkte auf: ihre beiden Endpunkte und den Verbindungspunkt zwischen ihren beiden Hälften, den der Geist sich ja gesetzt hat. Der Endpunkt einer Linie und

ein Verbindungspunkt sind keine verschiedenen Arten von Punkten; denn der Verbindungspunkt zweier Hälften ist ebenso ein Endpunkt von Linien. Teilt der Geist jeder Hälfte einen eigenen Endpunkt zu, dann hat die Linie vier Punkte. In wieviele Teile auch immer die gedachte Linie vom Geist zerlegt wird, wieviel Endpunkte die Teile haben, soviel Punkte wird für unser Urteil die gedachte Linie besitzen.

Der *Philosoph*: Wie bildet der Geist die Linie?

Der *Laie*: Indem er die Länge ohne Breite betrachtet. Und er bildet die Fläche, indem er die Breite ohne Dicke betrachtet. D. h. so kann in Wirklichkeit weder ein Punkt noch eine Linie noch eine Fläche existieren, da außerhalb des Geistes in der Wirklichkeit alles nur in der Dicke besteht. Aller Dinge Maß und Grenze stammt aus dem Geist⁶⁶. Hölzer und Steine haben ihr bestimmtes Maß und ihre Begrenzungen unabhängig von unserem Geist, aber abhängig vom unerschaffenen Geist, von dem jede Grenze der (realen) Dinge herrührt.

Der *Philosoph*: Hältst du den Punkt für unteilbar?

Der *Laie*: Ich halte den Punkt, da grenzlindend, für unteilbar; denn für eine Grenze gibt es keine weitere Grenze. Wäre er teilbar, so wäre er nicht Grenze, da er dann selbst eine Grenze hätte⁶⁷. Er hat keine Größenbeschaffenheit, und man kann aus Punkten nichts nach Größe Faßbares aufbauen, weil dieses nicht aus Nicht-größen zusammengesetzt sein kann.

Der *Philosoph*: Du bist derselben Meinung wie Boëthius, der sagt: „Wenn du einen Punkt zu einem Punkte hinzufügst, tust du nicht mehr, als wenn du ein Nichts zu einem Nichts geselltest⁶⁸.“

Der *Laie*: Fügst du die Endpunkte zweier Linien zusammen, dann bekommst du zwar eine größere fol. 89^r

Linie heraus, aber die Zusammenfügung der Endpunkte wird keine Größe ausmachen.

Der *Philosoph*: Behauptest du, daß es mehrere Punkte gibt?

Der *Laie*: Nein. Es gibt weder mehrere Punkte noch mehrere Einheiten. Da der Punkt Endpunkt einer Linie ist, ist er überall auf der Linie zu finden. Und doch ist auf ihr nur eine einzige Art von Punkt; denn ausgedehnt ist der Punkt Linie.

Der *Philosoph*: Nichts findet man in Wahrheit auf der Linie außer dem Punkt?

Der *Laie*: Allerdings. Doch wegen der Wandelbarkeit der Materie, die zugrunde liegt, gibt es dabei eine gewisse Ausdehnung⁶⁹. Es gibt nur eine einzige Einheit. Dennoch sagt man, daß die Zahl aus mehreren Einheiten besteht. Das liegt an der Andersheit dessen, was der Einheit zugrunde liegt. So ist die Linie⁷⁰ die Entwicklung des Punktes, die Fläche die der Linie und die Dicke die der Fläche. Ziehst du den Punkt ab, dann schwindet alle Größe. Nimmst du die Einheit weg, dann schwindet alle Vielheit.

Der *Philosoph*: Wie denkst du dir die Linie als Entwicklung des Punktes?

Der *Laie*: Entwicklung (evolutio) heißt Entfaltung (explicatio). Das will nichts anderes heißen, als daß der Punkt ebenso in mehreren Atomen wie in einzelnen zusammenhängenden und aufeinanderfolgenden Größen vorhanden ist⁷¹. In allen Atomen ist es ein und derselbe Punkt, wie in jedem Weißen ein und dasselbe Weißsein ist.

Der *Philosoph*: Was verstehst du unter Atom?

Der *Laie*: Gemäß der Betrachtung durch den Geist wird ein Zusammenhängendes (continuum) in immer wieder weiter teilbare Größen geteilt, deren Menge ins Unendliche wächst⁷². In der Wirklichkeit kommt

man beim Teilen schließlich zu einem Teil, der tatsächlich nicht mehr teilbar ist. Den nenne ich Atom. Das Atom ist eine Größe, die wegen ihrer Kleinheit in der Wirklichkeit unteilbar ist⁷³. So hat auch in der Betrachtung durch den Geist eine Vielheit kein Ende. Tatsächlich ist sie aber begrenzt. Die Vielheit aller Dinge fällt unter eine ganz bestimmte Zahl, mag diese uns auch unbekannt sein.

Der *Philosoph*: Ist dann der Punkt die Vollendung der Linie ebenso wie deren Grenze?

Der *Laie*: Er ist ihre Vollendung und die Ganzheit, die die Linie in sich einbeschließt. Einen Punkt setzen bedeutet eine Sache zu Ende bringen. Wo aber ein Ende gemacht wird, da wird etwas vollendet. Vollendetheit bedeutet die Ganzheit der Sache. Daher ist der Punkt die Grenze der Linie, ihre Ganzheit und Vollkommenheit, die die Linie selbst in sich einbeschließt. Andererseits ist die Linie die Entfaltung des Punktes. Sage ich im Bereich der Geometrie, die völlige Vollendung einer Linie sei die vom Punkte A bis zum Punkte B, dann habe ich, bevor ich die Linie von A nach B ausziehe, mit Hilfe der Punkte A und B die Strecke angegeben, nämlich daß die Linie nicht weiter gezogen werden darf. Die Ganzheit einer Sache in Wirklichkeit oder im Denken von diesem zu jenem Punkte einschließen, das heißt also jetzt eine Linie in einem Punkte einbeschlossen sein lassen. Entfalten aber heißt, die Linie von A nach B Stück für Stück ausziehen. So entfaltet die Linie den einbeschlossenen Inhalt des Punktes.

Der *Philosoph*: Ich glaubte, der Punkt sei die Einbeschließung der Linie wie die Einheit die der Zahl; denn in der Linie findet man nichts als überall Punkt, in der Zahl nichts als Einheit.

Der *Laie*: Deine Betrachtungsweise ist nicht

schlecht. Es ist dasselbe in anderer Ausdrucksweise, und die Redeweise, die du soeben gebraucht hast, sollst du ruhig auf alle Fälle des Einbeschlossenseins anwenden. Die Bewegung ist die Entfaltung der Ruhe, weil sich in der Bewegung nichts als Ruhe findet. Das Jetzt wird in der Zeit entfaltet, weil sich in der Zeit nur das Jetzt findet, usw.

Der *Philosoph*: Wie meinst du das, daß sich in der Bewegung nichts als Ruhe findet?

Der *Laie*: Bewegung bedeutet von einem Zustand in einen anderen geraten. Solange ein Ding sich in einem einzigen Zustand befindet, wird es nicht bewegt. Also läßt sich in der Bewegung nichts als Ruhe finden. Bewegung bedeutet das Weggehen von einem Etwas. Das Sichbewegen vollzieht sich also von einem weg, d. h. aber zu einem anderen hin. Von einem Ruhezustand zu einem anderen übergehen, ist also nichts anderes als bewegen. Bewegen ist nichts weiter als gegliederte Ruhe oder eine Mehrheit von reihenmäßig aneinander gegliederten Ruhezuständen.

Derjenige kommt sehr weit, der auf die Einbeschließungen und ihre Entfaltungen aufmerksam achtet, besonders darauf, wie die Einkeschließungen Abbilder der Einbeschließung der unendlichen Einfachheit sind, nicht etwa deren Entfaltungen, sondern eben deren Abbilder, und daß sie unter der Notwendigkeit des Geschickes (nämlich des Kausalzusammenhanges) stehen. Der Geist als erstes Abbild der Einbeschließung unendlicher Einfachheit umfaßt mit seiner Kraft die Kraft dieser Einbeschließungen und ist somit der Ort oder der Bereich der Schicksalsnotwendigkeit; denn was wirklich ist, ist losgelöst von der Wandelbarkeit der Materie. Es ist nicht auf stoffliche Weise, sondern auf geistige. Darüber ist wohl im Überfluß geredet worden.

Der *Redner*: Keinesfalls im Überfluß, wenn auch fol. 89^v wiederholt. Es ist nützlich, daß oft gesagt wird, was niemals genug gesagt werden kann.

Der *Philosoph*: Ich wundere mich, daß der Geist so begierig danach strebt, die Dinge zu messen, obwohl er doch selbst vom Messen seinen Namen hat, wie du sagtest, Laie.

Der *Laie*: Das geschieht, damit er das Maß seiner selbst erreicht. Der Geist ist ein lebendiges Maß, das an sein eigenes Fassungsvermögen dadurch herankommt, daß es anderes mißt. Der Geist denkt, um sich selbst zu erkennen. Sein eigenes Maß, das er in allem sucht, findet er nur dort, wo alles eins ist. Dort liegt die Wirklichkeit seiner genauen Bestimmung, weil dort sein adäquates Urbild ist.

Der *Philosoph*: Wie kann der Geist sich zum adäquaten Maß so verschiedener Dinge machen?

Der *Laie*: Ebenso wie ein absolutes Antlitz sich zum Maß aller Antlitze machen würde. Wenn du beachtest, daß der Geist ein gewisses absolutes Maß ist, das weder größer noch kleiner sein kann, da es nicht konkret zu einer Größe gestaltet ist, und wenn du zugleich beachtest, daß dieses Maß lebendig ist, so daß es durch sich selbst mißt, wie wenn ein lebendiger Zirkel durch sich selbst messen würde, dann kommst du dazu, wie der Geist sich zum Begriff, zum Maß und zum Urbild macht, damit er sich selbst in jeder Hinsicht vollendet.

Der *Philosoph*: Ich erblicke die Ähnlichkeit beim Zirkel ohne bestimmte Größe darin, daß der Zirkel sich gleichermaßen ausweitert und zusammenzieht, so daß er sich den bestimmten Größen angleicht. Aber sage uns, gleicht sich der Geist denn den Seinsweisen an?

Der *Laie*: Freilich, allen. Er gestaltet sich der Mög-

lichkeit nach, so daß er alles auf mögliche Weise mißt. Ebenso gestaltet er sich der absoluten Notwendigkeit nach und mißt alles wie Gott nach der Art der Einheit und Einfachheit. Entsprechend gestaltet er sich nach der Notwendigkeit des Kausalzusammenhanges, dann mißt er alles in dem ihm eigenen Sein; sowie nach der determinierten Möglichkeit, dann mißt er alles, wie es besteht⁷⁴. Er mißt auch symbolisch nach Art des Vergleiches, wenn er die Zahl und geometrische Figuren verwendet und sich in eine Ähnlichkeit mit ihnen versetzt. Für den genau Hinschauenden ist der Geist ein lebendiges und nicht in Konkretheit gestaltetes Gleichnis der unendlichen Gleichheit.

Kapitel X

DIE ERFASSUNG DER WAHRHEIT BERUHT AUF VIELHEIT UND GRÖSZE

Der *Philosoph*: Laß es dich nicht verdrießen, das Gespräch bis in die Nacht hinein fortzusetzen, Freund, damit ich deine Gegenwart noch weiter genießen kann. Morgen muß ich abreisen. Erkläre uns bitte, was das Wort des Boëthius, des hochgelehrten Mannes, sagen will, wenn er behauptet, daß die Erfassung der Wirklichkeit in Vielheit und Größe geschieht⁷⁵.

Der *Laie*: Ich vermute, daß er die Vielheit auf die Unterschiedlichkeit und die Größe auf die Vollständigkeit bezogen hat. Die Wirklichkeit einer Sache faßt der richtig auf, der sie von allen anderen Dingen unterscheidet und auch an die Vollständigkeit eben dieses Dinges herankommt, über die das vollständige Sein des Dinges weder nach unten noch nach oben hinaus liegt. Die Schullehre bestimmt in der

Geometrie das vollständige Wesen eines Dreiecks so, daß es weder mehr noch weniger seiend ist⁷⁶. In der Astronomie bestimmt sie die vollständigen Beschaffenheiten der Bewegungen und was das im einzelnen bedeutet. Durch die Lehre von der Größe besitzt man eine Grenzbestimmung und ein Maß für das vollständige Sein aller Dinge, während die Lehre von der Zahl eine Unterscheidung der Dinge gewährleistet. Die Zahl ist nämlich dazu geeignet, in die Ununterschiedenheit der gemeinsamen Eigenschaften eine Unterscheidung hineinzubringen, und ebenso auch dazu, das Gemeinsame in den Dingen zusammenzufassen. Mit Hilfe des Größenbegriffes begreift man, daß es für die Vollständigkeit der Dinge Grenze und Maß gibt.

Der *Philosoph*: Wenn die Größe das vollständige Sein von allem anderen unterscheidet, so weiß man also nur dann etwas, wenn man alles andere weiß.

Der *Laie*: Du hast recht. Man weiß keinen Teil, wenn man nicht das Ganze weiß. Das Ganze gibt das Maß für den Teil ab. Schnitze ich einen Löffel Teil für Teil aus dem Holz heraus, so gebe ich, den Teil gestaltend, auf das Ganze acht, damit ich einen wohlgefügtten Löffel herausbekomme. Der ganze Löffel, den ich im Geist erfaßt habe, ist das Urbild, auf das ich hinblicke, während ich einen Teil gestalte. Einen vollkommenen Löffel kann ich nur dann zuwege bringen, wenn jeder Teil sein Verhältnis in Hinordnung auf das Ganze bewahrt. Ebenso muß jeder Teil mit dem anderen verglichen seine Vollständigkeit behalten. Darum wird es nötig sein, daß für das Wissen von einem einzelnen vorher das Wissen vom Ganzen und seinen Teilen vorhanden ist. Wenn man also Gott, der das Urbild des Alls ist, nicht kennt, kann man offenbar nichts vom All wissen und ebenso, wenn man das All nicht kennt, kann man nichts von seinen

fol. 90^r Teilen wissen. Jedwedem Wissen geht das Wissen von Gott und von allen Dingen voraus.

Der *Philosoph*: Sag bitte noch, warum Boëthius behauptet, ohne das Quadrivium⁷⁷ sei es keinem möglich, richtig Philosophie zu treiben.

Der *Laie*: Das hat denselben Grund. In Arithmetik und Musik ist die Macht der Zahlen enthalten, auf Grund deren eine Unterscheidung möglich ist. In Geometrie und Astronomie aber steckt die Lehre von der Größe, aus der die Erfassung der Vollständigkeit der Dinge entspringt. So ist niemand ohne die vier Grundfächer zum Philosophieren fähig.

Der *Philosoph*: Ich muß mich doch fragen, ob er hat sagen wollen, alles, was ist, sei Größe und Vielheit.

Der *Laie*: Das glaube ich keineswegs. Er meinte, alles, was ist, fällt unter die Begriffe Größe und Vielheit⁷⁸; denn die Darlegung aller Dinge geschieht vermöge des einen oder des anderen. Die Größe umgrenzt. Die Vielheit unterscheidet. Die Definition besitzt deshalb, weil sie das ganze Sein umgrenzt und einschließt, die Kraft der Größe und bezieht sich auf sie. Der Beweis für Definitionen wird notwendig kraft der Größe geführt. Die Einteilung aber und der Beweis der Einteilungen bedienen sich der Kraft der Vielheit. So stützen sich auch alle Folgerungsbeweise auf Größe und Vielheit. Daß aus zwei Sätzen ein dritter erschlossen wird, geschieht auf Grund der Vielheit. Wird eine Folgerung aus allgemeinen und besonderen Sätzen gezogen, so geschieht das auf Grund des Größenbegriffs. Jemand, der mehr Zeit hat als wir, könnte noch weiter fragen, wie sich die Quantitäten und die Qualitäten, ferner auch die übrigen Kategorien, die zu einer Kenntnis der Dinge führen, aus dem Begriff der Vielheit ableiten. Wie das vor sich geht, ist nicht leicht zu erkennen.

Kapitel XI

BEI GOTT IST ALLES IN DREIEINHEIT. ÄHNLICH STEHT ES BEI UNSEREM GEIST. UNSER GEIST IST AUS AUFFASSUNGSWEISEN ZUSAMMENGESETZT⁷⁹

Der *Philosoph*: Du hast früher das Problem von der Dreieinheit in Gott und der Dreieinheit in unserem Geiste gestreift⁸⁰; erkläre bitte, wie in Gott alles in Dreieinheit ist und ebenso in unserem Geiste.

Der *Laie*: Ihr Philosophen behauptet, daß die zehn allgemeinen Gattungen alles umfassen⁸¹.

Der *Philosoph*: So ist es.

Der *Laie*: Wenn du diese nun, so wie sie in Wirklichkeit vorkommen, betrachtest, siehst du sie dann nicht als voneinander getrennt an?

Der *Philosoph*: Freilich.

Der *Laie*: Betrachtetest du sie aber vor dem Beginn des Seienden ungetrennt, was können sie dann anderes sein als die Ewigkeit? Vor jeder Trennung liegt die Verknüpfung. Vor aller Trennung müssen sie deshalb vereint und verknüpft sein. Verknüpfung aber vor jeder Trennung — das ist die einfachste Ewigkeit, also Gott⁸². Weiter behaupte ich: da nicht bestritten werden kann, daß Gott vollkommen ist, und da das Vollkommene das ist, dem nichts fehlt, daß sich das All der Dinge in der Vollkommenheit befindet, die Gott ist. Die höchste Vollkommenheit verlangt, daß sie einfach und einheitlich sei, ohne Andersheit und Verschiedenheit⁸³; deshalb ist alles in Gott eins.

Der *Philosoph*: Klar und schön ist die Darlegung, die du bietest, aber sage bitte noch, wieso in Dreieinheit?

Der *Laie*: Bei anderer Gelegenheit würde darüber

zu reden sein, damit das deutlicher gesagt werden kann. Jetzt habe ich mir vorgenommen, alles was du verlangst nach bestem Können zu erfüllen. Deshalb nimm Folgendes zur Kenntniss: Du weißt, daß alles, was von Ewigkeit her in Gott ist, gleich Gott ist. Betrachte also das All der Dinge in der Zeit. Da das Unmögliche nicht entsteht, siehst du, daß dieses All hat von Ewigkeit her entstehen können.

Der *Philosoph*: Ja.

Der *Laie*: Du siehst im Geiste alle Dinge in ihrem Werden-Können (posse-fieri)⁸⁴.

Der *Philosoph*: Es ist richtig, was du sagst.

Der *Laie*: Und wenn alle Dinge haben werden können, dann gab es notwendigein Machen-können (posse-facere)⁸⁵, bevor sie da waren.

Der *Philosoph*: Ganz recht.

Der *Laie*: So siehst du vor dem zeitlichen All der Dinge alles in einem Machen-können.

Der *Philosoph*: Das sehe ich.

Der *Laie*: Damit nun das All der Dinge zum Sein gelangte — jenes All, das du mit dem Auge des Geistes im absoluten Werden-können und im absoluten Machen-können siehst —, war da nicht eine Verbindung dieser beiden nötig, nämlich des Werden-könnens und des Machen-könnens? Sonst wäre das, was hat werden können durch den, der machen kann, nicht geworden.

Der *Philosoph*: Du hast vollkommen recht.

Der *Laie*: Du siehst also vor aller zeitlichen Existenz der Dinge alles in einer Verknüpfung, die aus dem absoluten Werden-können und dem absoluten Machen-können entspringt. Diese drei allgemeinsten Begriffe sind vor aller Zeit einfache Ewigkeit. Darum schaust du alles in der einfachen Ewigkeit in dreieiniger Form.

Der *Philosoph*: Das hast du mehr als hinlänglich gezeigt.

Der *Laie*: Beachte also, wie das absolute Werden- können und das absolute Wirken können und deren Verknüpfung nur ein einziges Absolutes sind und eine einzige Gottheit⁸⁶. Der Ordnung nach ist einerseits das Werden können früher als das Machen können. Alles Wirken setzt das Werden können voraus. Das Wirken können hat das, was es besitzt, nämlich das Wirken können, von dem Werden können. Andererseits ist die Verknüpfung von beiden abhängig. Da nach der Ordnung das Werden können vorausgeht, wird ihm die Einheit zugeschrieben, in der das Vorausgehen schon steckt. Dem Wirken können wird die Gleichheit zugeschrieben, die die Einheit voraussetzt. Aus ihnen ergibt sich die Verknüpfung. Das mag mit deinem Einverständnis über dieses Thema genügen.

Der *Philosoph*: Nur eines sage noch: ob nämlich Gott als Dreieiniger und Einer erkennt.

Der *Laie*: Der ewige Geist erkennt alles in der Einheit, in der Gleichheit der Einheit und in beider Verknüpfung. Wie sollte auch Gott in der Ewigkeit, die ohne alles Nacheinander ist, ohne das Seiende, die Gleichheit des Seienden und beider Verknüpfen — die die Dreieinheit in der Einheit bedeuten — erkennen? Nicht, daß Gott etwas nach Art der Materie voraussetzte und an Hand des Nacheinander erkennen würde. Vielmehr vollzieht sich sein Erkennen, da es sein Wesen ist, notwendig in der Dreieinheit.

Der *Philosoph*: Trage bitte noch nach, ob das so auch bei unserem Geiste auf seine Weise der Fall ist.

Der *Laie*: Ich halte für gewiß, daß alles, was von einem Ursprung ausgeht, in sich eine Ähnlichkeit mit dem Ursprung besitzt und daß sich deshalb in allen Dingen eine Dreieinheit in der Einheit der Substanz

findet, in Nachbildung der echten Dreieinheit und der Einheit der Substanz des ewigen Ursprungs. In allem, was von einem Ursprung stammt, findet sich notwendig das Werden-können, das aus der unendlichen Kraft der Einheit oder des absoluten Seins stammt, das Wirken können, das aus der Kraft der absoluten Gleichheit stammt, und beider Zusammenfügung, die aus der absoluten Verknüpfung stammt. Unser Geist als das Abbild des ewigen Geistes sucht an diesem ewigen Geiste wie das Gleichnis an der Wirklichkeit sein eigenes Maß zu gewinnen. Als Gleichnis des göttlichen Geistes ist unser Geist als eine hohe Macht zu betrachten, in der das Angeglichenwerden-können und das Angleichen können und die Verknüpfung beider im Wesen ein und dasselbe sind. Darum kann unser Geist, sofern er nicht als einer in Dreieinheit ist, nicht irgend etwas erkennen, ebenso wie auch der göttliche Geist nicht. Zuerst nämlich, wenn er zum Erkennen ansetzt, setzt er etwas voraus in Ähnlichkeit mit dem Werden-können oder der Materie. Ihm läßt er ein anderes folgen in Ähnlichkeit mit dem Wirken können oder der Form. Darauf erkennt er in Ähnlichkeit mit dem aus beiden Zusammengesetzten. Indem er aber nach Art der Materie auffaßt, bildet er die Gattungen, indem er nach Art der Form auffaßt, bildet er die Artunterschiede, indem er nach Art des Zusammengesetzten auffaßt, bildet er die Arten und die Individuen. So bildet er nach Art der eigentümlichen Beschaffenheit erkennend die Eigentümlichkeiten, nach Art von etwas Hinzukommendem erkennend die Akzidentien. Er erkennt aber nur, wenn er etwas nach Art der Materie und ein anderes nach Art der hinzutretenden Form vorausschickt und dann beides nach Art des Zusammengesetzten verknüpft. In diesem Nacheinander, in dem wie gesagt einiges nach

Art der Materie und der Form vorausgeschickt wird, siehst du unsren Geist in Ähnlichkeit mit dem ewigen Geist erkennen. Der ewige Geist erkennt alles zugleich ohne Nacheinander und in jeder Erkenntnisweise. Das Nacheinander⁸⁷ bedeutet Abstieg von der Ewigkeit, ihr Abbild oder Gleichnis. Unser Geist erkennt also im Nacheinander, solange er mit dem Körper vereinigt ist. Dieser ist ja dem Nacheinander unterworfen. Auch das ist aufmerksam zu beachten, daß nämlich alles so, wie es in unserem Geiste ist, in ähnlicher Weise in der Materie, in der Form und in dem Zusammengesetzten vorhanden ist.

Der *Philosoph*: Äußerst anziehend ist das, was du sagst. Aber das, worauf zu achten du mich zuletzt ermahntest, das drücke bitte noch deutlicher aus.

Der *Laie*: Gern. Schau dir die Natur an, die ein Lebewesen ist. Diese Natur faßt der Geist einmal als Gattung auf — dann betrachtet er ununterschieden und formlos die Natur des Lebewesens nach Art der Materie. Ein andres Mal faßt der Geist sie so auf, wie sie durch das Wort Lebewesen bezeichnet ist — dann betrachtet er sie nach Art der Form. Schließlich faßt er sie auf nach Art des aus der Gattung und den zu ihr hinzutretenden Artunterschieden Zusammengesetzten — und dann spricht man, so wie sie im Geiste vorkommt, davon, daß sie ein Sein in Verknüpfung (d. h. im Kausalzusammenhang) hat, so daß jene Materie und jene Form oder besser gesagt, jene Abbildung der Materie und jene Abbildung der Form und jenes, was nach Art des Zusammengesetzten betrachtet wird, ein und derselbe Begriff, ein und dieselbe Substanz sind. Betrachte ich z. B. das Lebewesen als Materie und das Menschsein als die zu ihr hinzutretende Form, blicke ich ferner auf die Verknüpfung beider hin, dann sage ich, jene Materie, die

fol. 91^r Form und die Verknüpfung beider sei eine einzige Substanz. Sehe ich die Farbe gewissermaßen als Materie an, das Weißsein als zu ihr hinzutretende Form und schaue ich auf beider Verknüpfung, dann sage ich, daß Materie, Form und ihrer beider Verknüpfung ein und dasselbe Akzidens sind. Ähnlich steht es bei allen Dingen. Es soll dich nicht stören, wenn der Geist zehn allgemeinste Gattungen als Urbegriffe bildet und diese allgemeinsten Begriffe dann keine allgemeine Gattung über sich haben, die ihnen als Materie vorausgesetzt werden könnte. Der Geist kann etwas auf die Weise der Materie betrachten, ebenso auf die Weise der zu der Materie hinzutretenden Form oder in der Art des Zusammengesetzten. Das geschieht gerade so, wie er die Möglichkeit betrachtet, daß etwas Substanz oder etwas anderes von den zehn Kategorien sei. Mit Fug und Recht kann man sagen, die Materie ist die Möglichkeit, Substanz oder Akzidens zu sein. Der Geist betrachtet dasselbe als Form, die hinzutritt zur Materie, so wie sie Materie ist, so daß ein Zusammengesetztes vorliegt, d. h. eine Substanz oder etwas anderes von den zehn Kategorien, so daß jene drei ein und dasselbe Allgemeinste sind. In jenem All der Dinge, das im Geiste ist, ist alles in Dreieinheit und in Einheit der Dreieinheit, ähnlich wie alles im ewigen Geiste ist.

Der *Philosoph*: Dann haben also die zehn Kategorien diese Seinsweisen nicht außerhalb des Geistes?

Der *Laie*: Diese zehn Kategorien werden nicht für sich sondern so, wie sie im Geiste sind, in der Art der Form und des Zusammengesetzten erfaßt. In dem ihnen Untergeordneten wird ihnen der Besitz der Seinsweisen zugeschrieben. Wenn du recht zusiehst, können sie nicht für sich außerhalb des Geistes in der Art der Form und des Zusammengesetzten sein. Du

wirst das besonders dann bemerken, wenn du darauf achtest, daß die Qualität für sich gesehen nicht als Akzidens bezeichnet werden kann, sondern nur in dem Untergeordneten. So wird man vielleicht auch sagen müssen, daß die Artbeschaffenheit, so wie sie im Geiste ist, nicht nach Art der Materie betrachtet werden kann, da Art- und Individualbeschaffenheit dasselbe sind, das eine Mal so, ein ander Mal anders gesehen. Wir wollen also sagen, daß sie vielleicht für sich nicht nach Art der Materie erfaßt wird, sondern nur in dem, was ihr übergeordnet ist.

Der *Philosoph*: Damit bin ich zufrieden. Doch ich hätte gern, daß du mir zeigtest, wie nach dem früher Gesagten das, was wirklich ist, in dreieiniger Weise ist⁸⁸.

Der *Laie*: Es wird dir leicht sein, dies einzusehen, wenn du darauf achtest, daß alles, was wirklich ist, in Materie, Form und ihrer beider Verknüpfung da ist. Z. B. das Menschsein, also die bestimmte Natur, wie sie die Möglichkeit, Mensch zu sein, bedeutet, ist Materie; wie diese Natur aber das Menschsein selbst enthält, ist sie Form, und wie sie schließlich als Mensch auftritt, ist sie ein aus beidem Zusammengesetztes und Verwobenes. Das geschieht so, daß die Möglichkeit des Menschseins, seine Form und das aus beidem Zusammengesetzte so ein und dasselbe sind, daß eine einzige Dingsubstanz vorliegt. In ähnlicher Weise ist diese Natur, die mit dem Worte Weißsein bezeichnet wird, Materie, soweit sie die Möglichkeit darstellt, daß es Weißsein gibt. In anderer Weise ist sie aber Form und aus beidem Zusammengesetztes so, daß Materie, Form und aus beidem Zusammengesetztes dieselbe Natur von Qualität darstellen.

Der *Philosoph*: Wenn in der Materie Sein soviel wie Möglichsein ist, wie kann dann, da das bloß Möglich-

seiende nicht ist, alles, was ein Wirklich-seiendes ist, in Materie sein?

Der *Laie*: Nicht verwirren soll dich dies, was ohne Widerspruch zu verstehen ist. Hoffentlich begreifst du es. Ich meine das Wirklich-sein nicht so, daß es zu dem im Gegensatz steht, was in der Materie ist. Es ist so zu verstehen, daß alles, was als Wirkliches ist, d. h. an dieser Stelle und in diesen Dingen vorkommt, allerdings auch in der Materie ist. Im Wachs z. B. liegt diese eine Möglichkeit vor, daß es eine Kerze gibt, im Kupfer die andere, daß es eine Schüssel wird.

Der *Philosoph*: Sage bitte noch ein einziges Wort: Warum heißt die Dreiheit unteilbar und eins?

Der *Laie*: Bei Gott wegen der einigenden Einheit, die wahre Substanz ist, bei anderen Wesen wegen der Einheit der Natur, die gewissermaßen ein Abbild der einigenden Einheit⁸⁹ ist, die im eigentlichen Sinne Substanz ist.

Der *Philosoph*: Wenn es heißt: die Einheit ist eine, die Gleichheit ist eine — woher kommt das?

Der *Laie*: Das rührt von der Einheit der Substanz her.

Der *Philosoph*: Und wenn unsere Theologen⁹⁰ davon reden und für die Einheit Gott-Vater, für die Gleichheit Gott-Sohn und für ihre Verknüpfung den Heiligen Geist setzen, wieso ist der Vater einer und der Sohn einer? Woher kommt das?

Der *Laie*: Das rührt vom Einzelsein der Person her. In der einen göttlichen Substanz sind drei einzelne Personen, wie wir bei anderer Gelegenheit, so gut es ging, sorgfältig dargetan haben⁹¹.

fol. 91^v Der *Philosoph*: Zum Schluß mußt du mir — damit ich das, was du vorhin gesagt hast, verstehe — sagen, ob du behaupten willst, unser Geist sei aus Auf-

fassungsweisen zusammengesetzt. Und ferner sage, ob du meinst, daß diese Auffassungsweisen substantielle Teile von ihm darstellen, da unser Geist doch eine Substanz ist.

Der *Laie*: Platon vertrat den Standpunkt, daß der Geist aus einer unteilbaren und einer teilbaren Substanz zusammengesetzt sei. Er entnahm das der Weise des Auffassens, wie du auch früher gesagt hast⁹². Erkennt der Geist nach Art der Form, dann erfaßt er in ungeteilter Weise; denn ein Ding, das unter dem Gesichtspunkt der Form erkannt wird, wird ungeteilt erfaßt. Darum können wir nicht in sinnvoller Weise vom Menschsein in der Mehrzahl sprechen, wohl aber reden wir ganz richtig von Menschen; denn nach Art der Materie oder des Zusammengesetzten verstanden wird ein Ding geteilt erfaßt. Unser Geist ist ein Vermögen des Auffassens und eine virtuelle Ganzheit, die aus allen Auffassungskräften zusammengesetzt ist. Jede einzelne Weise also wird, da sie ein wesentlicher Teil von ihm ist, von der ganzen Seele ausgesagt. Daß die Auffassungsweisen wesentliche Teile jener Kraft sind, die Geist heißt — das ist, glaube ich, nur schwer zu sagen. Da der Geist auf die eine oder die andere Weise erkennt, können seine Erkenntniskräfte, die seine Teile sind, keine Akzidentien sein. Sie sind aber wesentliche Teile und stellen den Geist selbst dar. Das ist allerdings schwer zu sagen und zu erkennen.

Der *Philosoph*: Hilf mir ein wenig in dieser schwierigen Frage, Laie!

Der *Laie*: Der Geist unter dem Gesichtspunkt seiner Fähigkeit gesehen besteht aus den Kräften des Verstehens, des Folgerns, des Vorstellens und des Empfindens. Er wird selbst als Ganzes Verstehenskraft, Folgerungskraft, Vorstellungskraft und Emp-

findungskraft genannt. Aus diesen Kräften als seinen Elementen besteht er. Der Geist erreicht alles in allem auf seine Weise. Weil aber alle Dinge so, wie sie in Wirklichkeit sind, in der Sinnesempfindung sozusagen in einem Klumpen und ununterschieden auftreten, im Verstande aber unterschieden, deshalb besteht eine ganz ausgesprochene Ähnlichkeit in der Seinsweise aller Dinge, wie sie einerseits in Wirklichkeit und andererseits im Geiste sind; denn das Empfindungsvermögen in uns ist ein Vermögen des Geistes und daher selbst Geist, sowie jedweder Teil einer Linie selbst Linie ist. Die Größe für sich und ohne Zusammenhang mit der Materie betrachtet ist nämlich ein passendes Beispiel für das, wonach du gefragt hast. Jedweder Teil wird vom Ganzen bewahrt. Er ist darum von demselben Seienden wie das Ganze.

Der *Philosoph*: Da der Geist einer ist, woher hat er denn diese Auffassungskräfte?

Der *Laie*: Er hat sie von der Einheit⁹³. Daß er in allgemeiner Weise nach Art der Materie oder des Zusammengesetzten erkennt, das hat er als einigende Einheit. Daß er einzeln erkennt, hat er von der Einheit als Einzelheit. Daß er unter dem Gesichtspunkt der Form erkennt, das hat er von der Einheit als Unveränderlichkeit. Von der Einheit hat er auch, daß er geteilt erkennt; denn Teilung geht von der Einheit aus.

Kapitel XII

ES GIBT NICHT EINE EINZIGE VERNUNFT
IN ALLEN MENSCHEN. — DIE ANZAHL DER
REINEN GEISTER IST FÜR UNS NICHT AB-
ZÄHLBAR, GOTT ABER IST SIE BEKANNT

Der *Philosoph*: Ich möchte noch über einige wenige Fragen hören, was du denkst. Gewisse Peripatetiker⁹⁴ sagen, daß es eine einzige Vernunft in allen Menschen gibt. Andere, etwa gewisse Platoniker⁹⁵, behaupten, daß es nicht eine einzige Vernunftseele gibt, sondern daß unsere Seelen von der gleichen Substanz wie die Weltseele sind, die ihrer Meinung nach alle unsere Seelen umfaßt. Sie sagen allerdings, daß unsere Seelen numerisch verschieden sind, da sie eine verschiedenartige Betätigungsweise besitzen. Doch meinen sie, daß sie sich nach dem Tode in der Weltseele auflösen⁹⁶. Sage bitte, was du in dieser Frage denkst.

Der *Laie*: Ich behaupte, der Geist ist eine Vernunft, wie du vorhin gehört hast. Daß es aber einen einzigen Geist in allen Menschen geben soll, das verstehe ich nicht. Da dem Geist eine Verrichtung eigen ist, um derentwillen er Seele heißt, verlangt er eine angemessene Beschaffenheit eines ihm adäquat angepaßten Körpers, die so wie sie sich in dem einen Körper findet, keineswegs auch in einem anderen antreffbar ist. Wie also die Identität des Maßverhältnisses nicht in Vielfalt vorhanden sein kann, ebenso wenig kann es auch nicht die Identität des Geistes sein, der ohne adäquate Proportion einen Körper nicht beseelen kann. Das Sehen deines Auges könnte nicht das Sehen eines anderen sein, auch wenn dein Sehen von deinem Geiste getrennt und mit einem anderen Auge verbunden würde; denn seine Angepaßtheit (*proportio*), die es in deinem Auge findet,

fol. 92^r

kann es im Auge des anderen nicht antreffen. So kann auch die Unterscheidung, die in deinem Sehen vorliegt, nicht die Unterscheidung im Sehen eines anderen sein. Ebensowenig könnte die vernünftige Unterscheidung des einen die vernünftige Unterscheidung eines anderen sein. Ich halte es darum für ganz unmöglich, daß eine einzige Vernunft in allen Menschen wohnt. Weil die Zahl aufgehoben erscheint, wenn die Wandelbarkeit der Materie aufgehoben wird, wie aus früheren Ausführungen erhellt, und weil die Natur des Geistes ohne Zusammenhang mit dem Leibe von aller Unbeständigkeit der Materie frei ist, so haben deshalb wohl die Platoniker gesagt, daß unsere Seelen in eine einzige gemeinsame Seele aufgelöst werden, die die unsrigen zu umfassen vermag. Ich glaube nicht, daß diese Auflösung Wirklichkeit ist. Wenn die Unbeständigkeit der Materie wegfällt, verstehen wir zwar keine Vervielfachung der Zahl mehr, aber deswegen schwindet doch nicht die Vielfältigkeit der Dinge, die die Zahl im göttlichen Geiste bedeutet. Darum ist die Zahl der getrennt existierenden Geist-Substanzen für uns ebensogut Zahl wie Nicht-zahl. Sie ist in solchem Maße für uns unzählbar, daß sie weder gerade noch ungerade, weder groß noch klein ist, noch auch in irgend etwas mit einer für uns zählbaren Zahl übereinstimmt. Ein Vergleich: Angenommen jemand hörte einen mächtigen Schrei, den eine gewaltige Schar von Menschen ausstieße, aber ohne daß jener weiß, daß der Schrei daher rührt; dann ist klar, daß in dem Schrei, den er hört, die Stimme eines jeden Menschen andersgeartet und unterschiedlich ist, dennoch hat der Zuhörer kein Urteil über die Anzahl. Er urteilt, daß es ein einziger Schrei ist; denn er besitzt keinen Weg, die Zahl herauszubekommen. — Ein anderes Beispiel: Angenom-

men in einem Zimmer brennen viele Kerzen und erhellen es; dann ist und bleibt die Helle jeder Kerze verschieden von der Helle einer anderen. Das werden wir gewahr, wenn sie nacheinander hinausgetragen werden; denn die Erhellung vermindert sich, da jede, die hinausgetragen wird, die von ihr stammende Helligkeit mit sich wegnimmt. Gesetzt also, es würden alle im Zimmer brennenden Kerzen gelöscht und die Helligkeit bliebe doch bestehen. Nun sollte jemand das erhellte Zimmer betreten. Er wird die Helle im Zimmer zwar sehen, doch zu einer Unterscheidung und Sonderung der einzelnen Lichtstärken wird er keineswegs gelangen. Er könnte nicht einmal darauf kommen, daß hier eine Vielheit von Lichtstärken vorliegt, wenn er nicht wüßte, daß die Lichtstärken der ausgelöschten Kerzen noch da sind. Hätte er auch begriffen, daß hier eine Vielfältigkeit vorliegt, so könnte er doch niemals eine Lichtstärke von der anderen zahlenmäßig unterscheiden. Solche Beispiele wirst du auch bei den anderen Sinnen anführen und aus ihnen dir klarmachen können, wie bei uns mit dem Wissen um eine Vielheit die Unmöglichkeit einer zahlenmäßigen Unterscheidung zusammen bestehen kann. Wer aber darauf achtet, wie die Wesen, die von allem Wechsel in der für uns irgendwie erkennbaren Materie frei sind, für Gott, der allein in unendlicher Weise und schlechthin absolut ist, nicht von allem Wandel frei sind, sondern sogar von ihm gewandelt und vernichtet werden können — da naturgemäß eben Gott selbst allein Unsterblichkeit innewohnt⁹⁷ —, der wird sehen, daß sich keine Kreatur der Zahl im göttlichen Geiste entziehen kann.

Kapitel XIII

WAS PLATON WELTSEELE NANNT UND
ARISTOTELES NATUR, IST GOTT, DER ALLES
IN ALLEM BEWIRKT. — GOTT ERSCHAFFT
DEN GEIST IN UNS

Der *Philosoph*: Genug davon. Was sagst du über den Begriff Weltseele?

Der *Laie*: Die Zeit gestattet nicht, alles durchzusprechen. Ich glaube, daß Platon das Weltseele genannt hat, was Aristoteles mit Natur bezeichnete⁹⁸. Ich vermute meinerseits aber, daß sowohl jene Weltseele als auch die Natur nichts anderes ist als Gott, der alles in allem bewirkt und den wir den Geist des Alls (*spiritus universorum*) nennen.

Der *Philosoph*: Platon sagte, daß jene Seele die Urbilder der Dinge unzerstörbar in sich enthält und alles bewegt. Aristoteles meinte, daß die Natur mit Klugheit ausgestattet ist und alles bewegt.

Der *Laie*: Vielleicht wollte Platon sagen⁹⁹, daß die Weltseele wie die Seele eines Dieners ist, der um die Geistesart seines Herrn weiß und dessen Willen ausführt; dieses Wissen nannte er Ideen oder Urbilder, die durch kein Vergessen schwinden, so daß der göttlichen Vorsehung die Ausführung nicht fehlt. Was Platon das Wissen der Weltseele nannte, bezeichnete Aristoteles als die Klugheit der Natur, die eben durch ihre Klugheit imstande ist, Gottes Befehl auszuführen. Deshalb schrieben sie die Notwendigkeit des Kausalzusammenhangs jener Seele oder Natur zu, weil sie durch Notwendigkeit bestimmt wird, so zu handeln, wie es die absolute Notwendigkeit befiehlt. Das aber ist nichts anderes als eine Erkenntnisweise; denn unser Geist faßt Gott nach Ana'ogie des Bauenkönnens auf, einer Kunst also, der dann noch eine Aus-

führungskunst zu Gebote stehen muß, damit der göttliche Entwurf ins Sein eingeht. Da dem allmächtigen Willen alles notwendig gehorcht, hat der Wille Gottes weiter keinen Vollstrecker nötig. Bei der Allmacht fallen Wollen und Vollbringen zusammen, wie wenn ein Glasbläser Glas fertigt; denn der bläst seinen Atem hinein, der seinen Willen vollbringt, den Atem, in dem sowohl das Wort oder der Entwurf als auch das Können liegt. Wären das bloße Können und der Entwurf des Glasbläfers nicht in seinem Atemhauch dasselbe, dann käme kein solches Glas zustande. Denke dir also die absolute für sich bestehende Schöpfungskunst derart, daß Kunst und Künstler sowie Lehrmeisterschaft und Lehrmeister eins sind. Diese Kunst enthält in ihrem Wesen notwendig die Allmacht, so daß ihr nichts widerstehen kann, und die Weisheit, so daß sie weiß, was sie tun soll, und ferner die Verknüpfung der Allmacht mit der Weisheit, so daß geschieht, was sie will. Jene Verknüpfung, die die Weisheit und die Allmacht in sich schließt, ist Geist, Wille oder Begehren. Gegenüber dem Unmöglichen und dem völlig Unbekannten gibt es kein Wollen oder Begehren. Im vollkommenen Willen ist Weisheit und Allmacht enthalten, und von einer gewissen Ähnlichkeit her heißt er Geist, und zwar deshalb, weil es ohne Geisthauch keine Bewegung gibt. Das gilt soweit, daß wir auch das, was beim Winde oder sonstwie Bewegung bewirkt, Hauch nennen. Mit Hilfe der Bewegung aber bringen alle Künstler zustande, was sie wollen. Die Kraft der Schöpfungskunst — das ist die absolute und unendliche Kunst oder Gott, der Hochgelobte — bewirkt alles im Geist oder im Willen, worin die Weisheit des Sohnes und die Allmacht des Vaters wohnen, so daß sein Werk das der einen ungetheilten Dreieinheit ist. Diese Ver-

fol. 92^v

knüpfung, diesen Geist oder Willen kannten die Platoniker¹⁰⁰ nicht, wenn sie in diesem Geist nicht Gott sahen, sondern ihn für etwas von Gott Ausgehendes hielten und für eine Seele, die nach ihrer Meinung die Welt beleben soll wie die vernünftige Seele unseren Körper. Auch die Peripatetiker¹⁰¹ sahen jenen Geist nicht. Sie behaupteten, diese Kraft sei die Natur, die in die Dinge hineingelegt sei und von der Bewegung und Ruhe stammten. Aber es ist der absolute Gott, hochgelobt in Ewigkeit.

Der *Redner*: Wie bin ich froh geworden, daß ich eine so lichtvolle Darlegung anhören konnte. Ich bitte dich, uns noch einmal an irgendeinem Beispiel die Erschaffung unseres Geistes in diesem unseren Körper begreiflich zu machen.

Der *Laie*: Du hast schon vordem davon gehört, doch weil eine Mannigfaltigkeit von Beispielen das Unausdrückbare klarer macht, so höre zu: Du weißt, daß unser Geist eine gewisse Kraft ist; denn du kennst ihn als Abbild der bereits besprochenen göttlichen Kunst. Deshalb ist alles, was in der absoluten Kunst in voller Wirklichkeit enthalten ist, in unserem Geist wie im Abbild wirklich enthalten. Unser Geist ist von der Schöpfungskunst erschaffen, wie wenn jene Kunst sich selbst erschaffen wollte und — da die unendliche Kunst nicht vervielfältigt werden kann — ein Abbild¹⁰² von ihr entsteht; ebenso ist es, wenn ein Maler sich selbst malen will. Da er eben selbst nicht vervielfältigt werden kann, entsteht sein Abbild, wenn er sich malt. Nun ist ein solches, mag es auch noch so vollkommen sein — so sehr, daß es nicht vollkommener und dem Urbild gleichförmiger sein kann —, doch niemals ganz vollkommen; denn jedes unvollkommene Abbild hat die Möglichkeit, sich immer mehr und mehr ohne Ende dem unerreichbaren

Urbild anzugleichen. Darin ahmt der Geist die Unendlichkeit des Abbildes soweit wie möglich nach. Fertigt vergleichsweise ein Maler zwei Bilder, von denen das eine tot erscheint, aber tatsächlich ihm ähnlicher, das andere weniger ähnlich, jedoch lebendig in dem Sinne, daß es von einem Gegenstand zur Veränderung angeregt sich selbst immer ähnlicher machen könnte, dann zweifelt keiner daran, daß das zweite Bild vollkommener ist, da es die Kunst des Malers mehr nachahmt. Genau so hat jeder Geist und insbesondere unser Geist — mag er in der Schöpfung auch tiefer stehen als andere Geister — von Gott die Eigenschaft erhalten, soweit wie möglich ein vollkommenes und lebendiges Abbild der unendlichen Kunst zu sein. Deshalb ist er dreieinig und einer und hat Macht, Weisheit und beider Verknüpfung in solcher Art wie ein vollkommenes Kunstbild, das sich auf eine Anregung hin immer mehr und mehr dem Urbild angleichen kann. Unser Geist besitzt, wenngleich er im Beginn seines Erschaffenseins keine vollwirkliche Widerstrahlung der Schöpferkunst in Dreiheit und Einheit aufweist, jene anerschaffene Kraft, durch die er auf eine Anregung hin sich der Wirklichkeit der göttlichen Kunst gleichförmiger machen kann. Deshalb sind in der Einheit seines Wesens Macht, Weisheit und Wille enthalten. Im Wesen fallen Lehrmeister und Lehrmeisterschaft zusammen wie in einem lebendigen Abbild der unendlichen Kunst, das sich nach einer Anregung der göttlichen Wirklichkeit ohne Grenze immer gleichförmiger machen kann, obwohl die genaue Beschaffenheit der unendlichen Kunst stets unerreichbar bleibt.

Der *Redner*: Das hast du wunderbar und unerhört fol. 93^r
deutlich dargetan. Doch wie wird der Geist bei der
Erschaffung eingegossen?

Der *Laie*: Bei anderer Gelegenheit hörtest du davon. Vernimm dasselbe zum zweiten Male an Hand eines anderen Beispiels.

Und er nahm ein Glas und ließ es schwebend zwischen Daumen und Zeigefinger hängen, dann berührte er das Glas und erzielte einen Ton. Nachdem der Ton eine Zeitlang angedauert hatte, zerbrach das Glas und der Ton hörte auf. Dann sagte der Laie: In dem aufgehängten Glase entstand eine gewisse Kraft durch meine Einwirkung, die das Glas in Bewegung setzte. Durch sie entstand ein Ton¹⁰³. Als das Formverhältnis des Glases, auf dem der Ton und folglich die Bewegung ruhte, zerstört wurde, hörte die Bewegung darin auf. Nach Aufhören der Bewegung schwand der Ton. Wenn nun jene Kraft, die vom Glase unabhängig war, deshalb nicht aufhörte, sondern auch ohne Glas weiterbestünde, dann hättest du ein Beispiel dafür, wie die Kraft in uns erschaffen wird, die Bewegung und Harmonie bewirkt und die Wirkung einstellt, wenn das Formverhältnis zerstört wird, obgleich sie deshalb noch nicht aufhört zu sein. Bringe ich dir die Kunst des Lautenspiels auf einer vorhandenen Laute bei, dann ist — die Kunst hängt nicht von der vorhandenen Laute ab, wenn sie dir auch auf dieser Laute beigebracht worden ist — bei Zerstörung der Laute dadurch die Lautenspielkunst nicht zerstört worden, mag auch keine für dich geeignete Laute auf der Welt mehr zu finden sein.

Kapitel XIV

ÜBER DEN SINN DER BEHAUPTUNG, DASZ DER GEIST VON DER MILCHSTRASSE ÜBER DIE PLANETEN ZUM KÖRPER HERABSTEIGT UND AUF DEMSELBEN WEGE ZURÜCKKEHRT. — ÜBER DIE UNZERSTÖRBAREN BEGRIFFE DER REINEN GEISTWESEN UND ÜBER UNSERE HINFÄLLIGEN BEGRIFFE

Der *Philosoph*: Für wenig beachtete und den Sinnen fernliegende Dinge bringst du äußerst passende und sehr schöne Beispiele bei. Da der Sonnenuntergang naht, der uns nicht gestattet, länger zu verweilen, sage bitte, was die Philosophen meinen, wenn sie behaupten, daß die Seelen von der Milchstraße über die Planeten zu den Körpern herabsteigen und auf demselben Wege zur Milchstraße zurückkehren¹⁰⁴. Weshalb hebt Aristoteles, wenn er die Kraft unserer Seele zum Ausdruck bringen will, mit dem Verstande an? Er sagt doch, daß die Seele vom Verstand (ratio) zur Bildung (doctrina) emporsteigt und von der Bildung zu einsichtigem Geistigsein (intellectibilitas), während Platon umgekehrt dieses als elementar ansetzt und behauptet, daß sowohl diese reine Geistigkeit bei Entartung zur Bildung oder zur laueren Einsicht (intellectia) wird als auch die Einsicht bei Entartung zum bloßen Verstand wird¹⁰⁵.

Der *Laie*: Ich kenne keine Schriftwerke. Aber vielleicht haben die Erstgenannten, die von einem Abstieg und von einem Wiederaufstieg der Seele gesprochen haben, dasselbe sagen wollen wie Platon und Aristoteles¹⁰⁶. Platon hat, hinblickend auf das Bild des Schöpfers, das am meisten im Bereich der Geistigkeit (intellectibilitas) liegt, nämlich dort, wo der Geist sich der göttlichen Einfachheit angleicht,

das Elementare angesetzt und eine Substanz des Geistes angenommen, die seiner Behauptung zufolge nach dem Tode fortbesteht. Diese Substanz besitzt in der natürlichen Ordnung einen höheren Rang als die Vernunftnatur (*intelligentia*), aber sie sinkt zur Vernunftnatur herab, wenn sie sich von der göttlichen Einfachheit entfernt, in der alles eins ist, und wenn sie in sich alles erschauen will, wie nämlich jedes ein von anderen unterschiedliches und eigenes Sein besitzt. Dann sinkt der Geist noch weiter herab und faßt die Dinge in einer Bewegung des Verstandes nicht in ihrem Fürsichsein (*non in se*) auf, sondern so wie die Form in der wechsellvollen Materie ist. Dort kann er sich nicht an die Wahrheit halten, sondern wendet sich einem Abbilde zu. Aristoteles nun, der alles so betrachtete, wie es unter eine Bezeichnung fällt — und die Bezeichnungen sind dank einer Tat des Verstandes beigelegt —, macht den Verstand zum Elementaren und meint vielleicht, daß der Verstand mit Hilfe der Bildung (*disciplina*), die sich an Hand der Bezeichnungen gestaltet, zur Vernunftnatur (*intelligentia*) aufsteigt, und dann auf die höchste Stufe, nämlich zu einsichtigem Geistigsein. Hinsichtlich des Aufstiegs der Vernunft setzte er darum den Verstand als elementar an, hinsichtlich ihres Abstiegs setzte Platon entsprechend jene ganz geistige Einsicht als Element. So liegt zwischen beiden nur ein Unterschied in der Betrachtungsweise vor.

Der *Philosoph*: Dem mag so sein. Sage aber: wenn alle Philosophen behaupten, daß die Erkenntnis sich auf Substanz und Akzidens bezieht, wie kann das gegenüber Gott und der ersten Materie gelten?

Der *Laie*: Die Erkenntnis von Gott ist eine Abwandlung der Erkenntnis dessen, was den Namen „das Seiende“ (*ens*) trägt; denn das Seiende auf

nicht-seiende Weise, d. h. ohne die Möglichkeit einer Teilhabe, erkannt — das ist Gott. Und jene Erkenntnis ist gleich der, die man von dem hat, was Substanz und Akzidens ist, aber auf andere Art, nämlich abgewandelt betrachtet. Die Erkenntnis von Gott umfaßt darum alle Arten der Erkenntnisweisen von Substanz und Akzidens, doch ist sie einfach und einheitlich. Die Erkenntnis der ersten Materie ist eine Abwandlung derjenigen, die man von dem Körper hat. Erkennt man nämlich den Körper auf unkörperliche Weise, d. h. ohne alle körperlichen Formen, dann erkennt man eben das, was der Name „Körper“ bezeichnet, jedoch auf andere Art, weil es ja in unkörperlicher Weise betrachtet wird. Das ist ohne Zweifel die Erkenntnis der bloßen Materie.

Der *Philosoph*: Glaubst du, daß die himmlischen Geister in Einsichts-Abstufung erschaffen sind und daß sie unzerstörbare Begriffe besitzen? fol. 93^v

Der *Laie*: Ich bin der Meinung, daß von den Engeln die einen ganz Einsicht sind und damit vom ersten Range, andere vernunftbegabt und damit vom zweiten Range, und wieder andere verstandesbegabt und somit vom dritten Range. Weiterhin glaube ich, daß in jedem Range wieder ebensoviele Stufen bestehen, so daß es also neun Stufen oder Chöre¹⁰⁷ gibt; ferner daß unsere Geister unter der niedersten Stufe solcher Geister stehen und andererseits über jeder Stufe der körperlichen Natur — gewissermaßen als Verknüpfung des Alls des Seienden —, so daß er (unser Geist) das Vollkommenheits-Ende der niederen Natur und den Vollkommenheits-Anfang eines höheren Seienden darstellt. Auch bin ich der Ansicht, daß das Wissen der seligen Geister, die außerhalb des Leibes voller Ruhe existieren, Begriffe hat, die unveränderlich sind und nicht durch Vergessen zerstört werden können,

weil ihnen eine Wirklichkeit gegenwärtig ist, die sich ihnen unablässig gegenstandhaft darbietet. Das ist ja der Lohn der Geister, die es sich verdient haben, das Urbild der Dinge zu genießen. Unsere Geister vergessen wegen des Mangels an Form oft das, was sie gewußt haben, doch bleibt ihnen die anerschaffene Befähigung zu erneutem Wissen. Sie können ohne Körper nicht zum Fortschritt in der Vernunft angeregt werden, verlieren aber durch Gleichgültigkeit, durch Abschweifung vom Gegenstand, durch Beschäftigung mit mannigfaltigen andersgearteten Dingen und durch körperliche Unpäßlichkeit ihre Begriffe. Die Begriffe, die wir hier in dieser veränderlichen und unsteten Welt gemäß den Bedingungen der veränderlichen Welt erwerben, sind nicht gefestigt. Sie sind wie die Begriffe der Studenten und Schüler, die anfangen, sich Wissen anzueignen, und es noch nicht zur Meisterschaft gebracht haben. Aber die hier erworbenen Begriffe werden, wenn der Geist von der veränderlichen zur unveränderlichen Welt hinüberwandert, in gleicher Weise in das unveränderliche Lehrmeistertum übertragen. Gehen die einzelnen Begriffe in das vollendete Lehrmeistertum über, dann hören sie, die im einzelnen fließend und unstet waren, im allgemeinen Lehrmeistertum auf, veränderlich zu sein. So sind wir in dieser Welt Lehrlinge, in der anderen aber Meister.

Kapitel XV

UNSER GEIST IST UNSTERBLICH UND UNVERGÄNGLICH¹⁰⁸

Der *Philosoph*: Jetzt bleibt noch übrig, daß du deine Meinung über die Unsterblichkeit des Geistes äußerst, damit ich, soweit dies an einem Tage ge-

schehen kann, ein besseres Wissen darüber erlange und dann mit Freuden feststellen kann, daß ich in vielen Dingen neue Kenntnisse gewonnen habe.

Der *Laie*: Diejenigen, die als Vorausgegebenes für den Abstieg der Vernunft eine ganz durchgeistigte Einsicht annehmen, behaupten, daß der Geist in keiner Weise vom Körper abhängig ist. Jene aber, die als Element des Aufstiegs der Vernunft den Verstand ansetzen und als sein Ende das einsichtige Geistigsein, stimmen der Behauptung zu, daß der Geist nimmermehr mit dem Körper untergeht. Ich aber habe nicht den mindesten Zweifel daran, daß alle, denen an der Weisheit liegt, die Unsterblichkeit des Geistes nicht leugnen können. Darüber habe ich bei anderer Gelegenheit dem Redner, wie es damals mir gegeben, meine Ansicht dargetan¹⁰⁹. — Wer also beachtet, daß die Schau des Geistes (*intuitio mentis*) das Unveränderliche erreicht und daß durch den Geist die Formen von der Veränderlichkeit abgezogen und in den unwandelbaren Bezirk der Notwendigkeit des Kausalzusammenhangs versetzt werden, der kann nicht daran zweifeln, daß die Natur des Geistes von aller Veränderlichkeit befreit ist. Was der Geist von der Veränderlichkeit abzieht, zieht er zu sich heran. Die unveränderliche Wahrheit der geometrischen Figuren ist beispielsweise nicht in dem gemusterten Fußboden, sondern im Geist zu finden¹¹⁰.

Wenn die Seele mittels der Organe forscht, ist das, was sie findet, veränderlich. Forscht sie dagegen durch sich selbst, dann ist ihre Erkenntnis beständig, klar, durchsichtig und fest. Sie selbst gehört also nicht zu den veränderlichen Dingen, die sie mit dem Sinn erreicht, sondern zu den unveränderlichen, die sie in sich selbst vorfindet.

Ebenso kann aus der Zahl ein Beweis für die Un-

sterblichkeit der Seele in passender Weise gewonnen werden. Da es eine lebendige Zahl gibt, nämlich eine abzählende Zahl, und da jede Zahl in sich unzerstörbar ist, mag sie auch gesehen in der veränderlichen Materie veränderlich erscheinen, so kann die Zahl in unserem Geist nicht als zerstörbar aufgefaßt werden. Wie sollte dann aber der Urheber der Zahl als zerstörbar angesehen werden können? Auch kann keine Zahl die Zählkraft des Geistes erschöpfen! Da nun die Bewegung des Himmels vom Geiste zahlenmäßig bestimmt wird¹¹¹ und da die Zeit das Maß der Bewegung ist, so wird die Zeit die Kraft des Geistes nicht erschöpfen. Er wird bleiben als alles Meßbaren Grenze, Maß und Bestimmung. Die Instrumente für die Himmelsbewegungen, die vom menschlichen Geist herrühren, beweisen, daß die Bewegung nicht so sehr den Geist mißt als vielmehr der Geist die Bewegung. Der Geist scheint in seiner einsichtigen Bewegtheit alle im Nacheinander erfolgende Bewegung einzufalten. Er bringt aus sich die schlußfolgernde Bewegung hervor, somit ist er die Form der Bewegung. Wenn aber etwas aufgelöst wird, geschieht dies durch die Bewegung. Wie sollte also die Form der Bewegung durch Bewegung aufgelöst werden! Der Geist ist Vernunftleben, das sich selbst bewegt, d. h. ein Leben bewegt, durch welches sein Erkennen hervorgebracht wird — wie soll er dann nicht immer leben! Wie soll eine Bewegung, die sich selbst bewegt, aufhören! Der Geist besitzt doch ein ihm mitgegebenes Leben, durch das er immer lebend ist, wie eine Kugel immer rund ist durch den ihr mitgegebenen Kreis. Wenn der Geist dieselbe Zusammensetzung hat wie eine aus sich selbst zusammengesetzte Zahl — wie soll er dann in Nicht-Geist auflösbar sein! Wenn der Geist der Zusammenfall von Einheit und Andersheit ist wie die Zahl — wie ist er

fol. 94^r

dann teilbar, da die Teilbarkeit in ihm mit der unteilbaren Einheit zusammenfällt! Wenn der Geist das Identische und das Verschiedene in sich umfaßt, da er ja in Teilung und in Einheitlichkeit erkennt, wie soll er dann zerstört werden! Wenn die Zahl eine Erkenntnisweise des Geistes ist und in seinem Zählen Ausfaltung mit Eingefaltetheit zusammenfällt, wie soll er dann aufhören! Eine Kraft, die zugleich ausfaltet und einfaltet, kann niemals geringer werden. Daß der Geist dies aber leistet, ist offenbar. Er zählt, faltet das Vermögen der Einheit auseinander und faltet die Zahl in die Einheit ein. Die Zehnzahl ist z. B. eine Einheit, die aus zehn Einheiten zusammengefaltet ist¹¹². Wer also zählt, faltet zugleich auseinander und zusammen. Der Geist ist ein Abbild der Ewigkeit, die Zeit aber deren Ausfaltung. Eine Auseinanderfaltung der Zusammenfaltung in der Ewigkeit ist jedoch stets geringer als deren Abbild. Achtet jemand auf das Urteilsvermögen des Geistes, das ihm anerschaffen ist und mit dessen Hilfe er über alles urteilt, achtet er ferner darauf, daß Gedanken aus dem Geiste stammen, dann sieht er ein, daß kein Gedanke an das Maß des Geistes herankommt. Also bleibt unser Geist für jeden Gedanken unmeßbar, unbegrenzbar und unbestimmbar. Ihn mißt, bestimmt und begrenzt allein der unerschaffene Geist wie die Wirklichkeit ihr lebendiges Abbild, das aus ihr, in ihr und durch sie erschaffen ist. Wie ginge ein Abbild unter, das die Widerstrahlung der unzerstörbaren Wahrheit ist — es sei denn, daß die Wahrheit selbst die mitgeteilte Widerstrahlung vernichtet. Es ist unmöglich, daß die unendliche Wahrheit die mitgeteilte Widerstrahlung wegnimmt — denn sie ist ja die absolute Güte —, ebenso ist es unmöglich, daß ihr Abbild, das nichts weiter ist als ihre mitgeteilte Widerstrahlung, jemals

schwindet, wie der Tag nicht schwindet, solange die Sonne strahlt, nachdem überhaupt einmal durch die Widerstrahlung der Sonne Tag geworden ist.

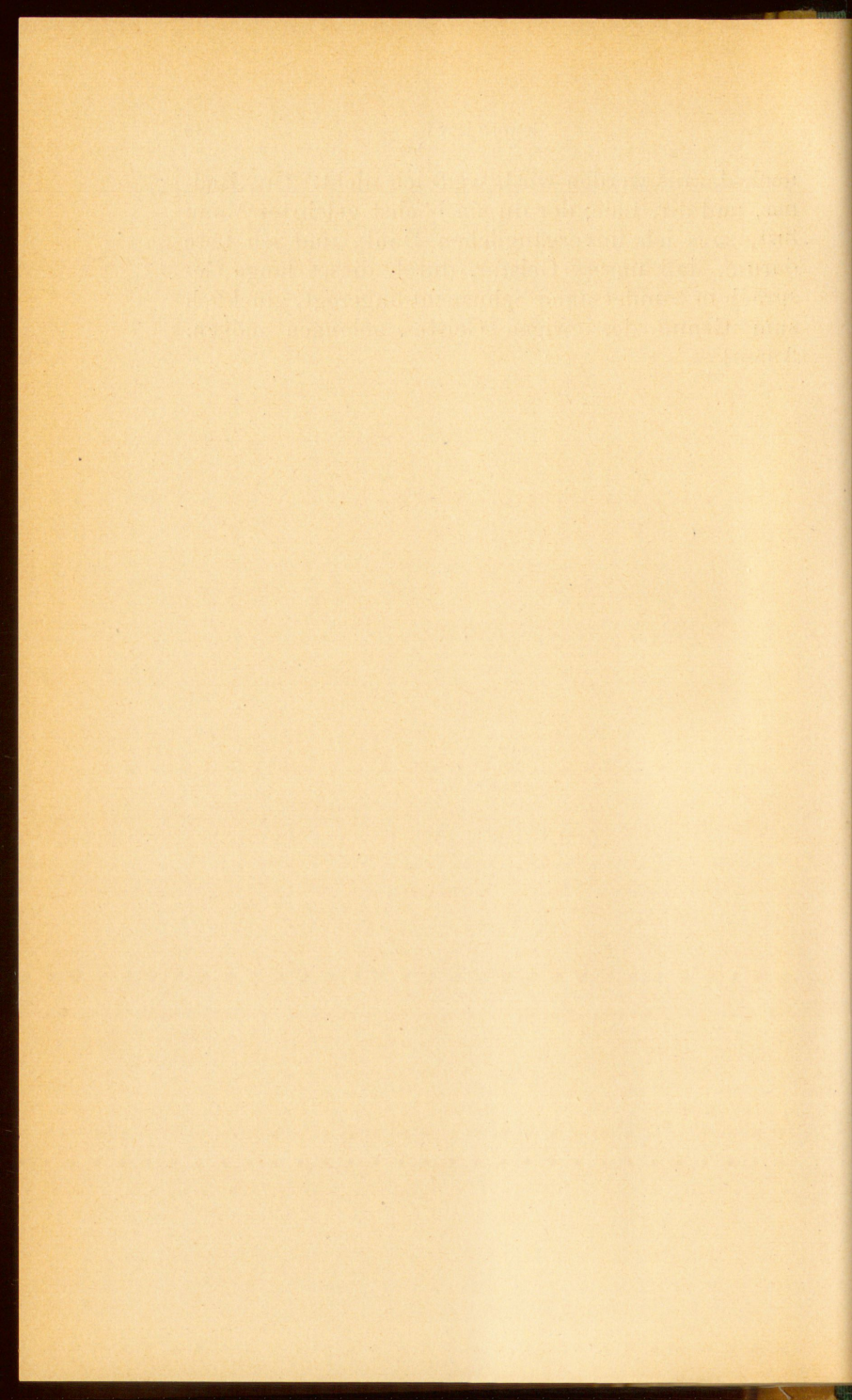
Unsere Religion, die diese unzählbare Volksmenge in diesem Jahr nach Rom geführt und dich, Philosoph, in gewaltiges Staunen versetzt hat, und die immer in der Welt in einer Mannigfaltigkeit von Arten aufgetreten ist, legt dar, daß uns von Natur die Unsterblichkeit des Geistes verliehen ist, so daß uns eben diese Unsterblichkeit unseres Geistes aus der unbestrittenen allgemeinen Behauptung aller Menschen ebenso bekannt ist wie die menschliche Beschaffenheit unserer Natur. Unser Wissen, daß wir Menschen sind, ist nicht gewisser als jenes, daß wir unsterbliche Geistseelen haben; denn in beiden Fällen handelt es sich um eine allgemeine Behauptung aller Menschen.

Dies alles nimm bitte freundlich auf. Ein Laie hat es in Kürze gesagt. Wenn es nicht so ist, wie du es nach der Ankündigung des Redners erwartet hast, so ist vielleicht doch einiges dabei, was dir irgendeine Beihilfe auf dem Wege zu höheren Zielen gewähren kann.

Der *Redner*: Ich habe diesem weihevollen und für mich überaus anziehenden Gespräch beigewohnt und deinem Geiste, der in so tiefer Weise den Geist als solchen behandelt hat, Bewunderung gezollt. Auf Grund einer unbezweifelbaren Erfahrung weiß ich jetzt gewiß, daß der Geist eine Kraft ist, die alles mißt. Ich danke dir, Laie, von mir aus und im Namen dieses Philosophen aus fernem Land, den ich mitgebracht habe und der — das darf ich hoffen — ermutigt von hier weggehen wird.

Der *Philosoph*: Ich glaube, ich habe bisher noch keinen glücklicheren Tag erlebt als den heutigen. Was

noch daraus werden wird, weiß ich nicht. Dir, Redner, und dir, Laie, der du ein höchst gelehrter Mann bist, sage ich unvergänglichen Dank, und ich bete darum, daß unsere Geister, durch dieses lange Gespräch in wundersamer Sehnsucht angeregt, glücklich zum Genuß des ewigen Geistes gelangen mögen. Amen!



ANMERKUNGEN ZUR EINFÜHRUNG

¹ Vgl. über das Cusanische Werk *De docta ignorantia* und auch zum Folgenden den Vortrag von Ernst Hoffmann: Nikolaus von Cues und die deutsche Philosophie, gehalten vor der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, fünfhundert Jahre nach der Niederschrift des Werkes, Neue Heidelberger Jahrbücher 1940, S. 35—76; zweite Ausg. 1947, Verlag Kerle, Heidelberg. — Die „Vorgeschichte der Cusanischen Coincidentia oppositorum“ behandelt Ernst Hoffmann in den Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung, Philos. Bibl. Bd. 217, Leipzig 1938, S. 1—35.

² Lateinische Ausgabe des *Idiota* als Band V der *Opera omnia*, Heidelberger Akademie-Ausgabe, Leipzig 1937. Vgl. ferner die Einführungen und Kommentare zu den Übersetzungen von *Idiota de sapientia* (Der Laie über die Weisheit), Philos. Bibl. Bd. 216a, von E. Bohnenstaedt; und von *Idiota de staticis experimentis* (Der Laie über Versuche mit der Waage), Philos. Bibl. Bd. 220, von H. Menzel-Rogner. — Außerdem sind die reichhaltigen Hinweise auf Früheres und Späteres im Gesamtwerk des Cusaners heranzuziehen, die Ludwig Baur in den Anmerkungen zur Ausgabe des lateinischen Textes des vorliegenden Werkes gegeben hat.

^{2a} S. J. Marx: *Nik. v. C. und seine Stiftungen*, Trier 1906, S. 158.

³ N. v. C.: *Cribratio Alkoran* (Sichtung des Alkorans) I 18, fol. 132^v, deutsch von Paul Naumann, Philos. Bibl. Bd. 221, Leipzig 1943, S. 129f.

⁴ Platon: *Phaedr.* 245c.

⁵ Kapitel I S. 9f.

⁶ Vgl. dazu Ernst Hoffmann, a.a.O., Neue Heidelberger Jahrbücher 1940, S. 46.

⁷ Dazu etwa N. v. C.: *De coniecturis* I 10, fol. 45^r.

⁸ N. v. C.: *De coniecturis* I 10, fol. 45^r und *De ludo globi* II, fol. 164^v.

⁹ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., S. 355. — Vgl. ergänzend Andreas Speiser: *Die mathematische Denkweise*, Zürich-Leipzig-Stuttgart 1932, S. 65—87.

¹⁰ N. v. C.: De venatione sapientiae c. 33, fol. 215^r: . . non sunt vocabula praecisa, quin res possit praecisiori vocabulo nominari. Non enim ratio, quam homo concipit, est ratio essentiae rei.

¹¹ N. v. C.: De venatione sapientiae c. 33, fol. 215^r: Ideo in diffinitione, quae est vocabuli explicatio, scientiae lucem affirmavit.

¹² N. v. C.: De venatione sapientiae c. 14, fol. 206^r: Diffinitio enim scire facit. Exprimit enim diffinitio genericam concordantiam et differentiam specificam, quam vocabulum in suo significato complicat. Videtur igitur quaesitum in diffinitione sua eo modo, quo cognosci potest.

¹³ Vgl. dazu Platon: Brief VII, 342—343, auf den Cusanus in seiner Schrift De venatione sapientiae c. 33, fol. 215^r selbst verweist, und ferner De docta ignorantia I 5, S. 11f.

¹⁴ Die Löffelschnitzkunst nimmt der Laie im vorliegenden Gespräch zur praktischen Grundlage seiner Erörterungen.

¹⁵ So formuliert Wilhelm von Humboldt das Problem, vgl. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. Abhandlung der Königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1836 (Faksimile-Druck, Berlin 1935), § 13, S. 107.

¹⁶ Ebenda. Vgl. auch die bei Humboldt folgenden Seiten.

¹⁷ Über den Arteriengeist handelt eingehender Kapitel VII, S. 41f. und Kapitel VIII, S. 51f. Platonische Quellen sind in der Anmerkung zum Text 62 verzeichnet.

¹⁸ Vgl. dazu die Ausführungen im Platonischen Staat, Buch X, die hier vorgelegen haben.

¹⁹ Platon: Staat X 603a: „Das ohne den Maßstab logischer Prüfung Vorstellungen gewinnende Seelenvermögen ist also nicht identisch mit dem, das mit dem logischen Maßstabe solche Vorstellungen gewinnt.“ Der logische Maßstab ist das Messen, Rechnen und Wägen. Vgl. vorher 602d.

²⁰ N. v. C.: De docta ignorantia I 7, S. 15, 7f. — Vgl. dazu Platon: Staat X 596a: „Unser gewöhnlicher Standpunkt ist nämlich, daß wir eine ideelle Einheit allemal bei jeder Art von Vielheiten annehmen, denen wir denselben Namen geben.“

²¹ N. v. C.: De docta ignorantia II 2, S. 65.

²² N. v. C.: De venatione sapientiae c. 28, fol. 213^r.

²³ N. v. C.: Idiota de sapientia II, S. 26f., (Der Laie über die Weisheit II) Philos. Bibl. Bd. 216a, Leipzig 1936, S. 67.

²⁴ N. v. C.: De venatione sapientiae c. 30, fol. 213^v.

²⁵ Vgl. dazu N. v. C.: *De docta ignorantia* I 17, S. 33 mit Anm.

²⁶ Vgl. Kapitel III, S. 20.

²⁷ Kapitel IV, S. 25.

²⁸ N. v. C.: *De venatione sapientiae* c. 21, fol. 209^r: ... quia cum principiatum nihil a se habeat, sed omnia a suo principio, oportet, quod principio posito omnia principiata sint posita.

²⁹ N. v. C.: *De venatione sapientiae* c. 21, fol. 209^{r-v}: Omnia igitur, quae fieri possunt, participatione invariabilis et immultiplicabilis unitatis fieri possunt et fiunt actu. Et quia non potest esse nisi una unitas, quae — ut dicit Dionysius — „est sensu eminentior et menti incomprehensibilis et antecedens ipsam“, ideo ipsa est unum quod omnia unit, ut quodlibet in tantum sit, in quantum est unum.

³⁰ N. c. C.: *De venatione sapientiae* c. 29, fol. 213^r: Nihil enim apprehendit intellectus, quod in se ipso non repperit.

³¹ Am Beispiel der Zahl heißt es in der Schrift „Über die Mutmaßungen“ (*De coniecturis*) I 4, fol. 42^r: Nec est aliud numerus quam ratio explicata.

³² N. v. C.: *De possest*, fol. 179^v; deutsch *Vom Können-Sein*, Phil. Eibl. Ed. 229, Lpzg. 1947, S. 31f.

³³ N. v. C.: *De beryllo*, deutsch *Über den Beryll* c. 6, Philos. Bibl. Bd. 217, Leipzig 1938, S. 70: „Zum Vierten wende dich dem zu, was Hermes Trismegistus sagt: daß der Mensch ein zweiter Gott ist. Denn so wie Gott der Schöpfer dessen ist, was wirklich ist (entium realium), und der naturgegebenen Formen, so ist der Mensch der Schöpfer dessen, was begrifflich ist (entium rationalium) und der Kunstformen, die nichts anderes sind als Abbilder seiner Vernunft (intellectus), gerade so wie Gottes Schöpfung Abbild ist der göttlichen Vernunft.“

³⁴ Kapitel IV, S. 24. — Im Gegensatz dazu Platon: *Staat* X 611c: „Daß die Seele also ein unsterbliches Wesen ist, das beweisen unbestreitbar sowohl die hier eben als auch die sonst darüber geführten Untersuchungen; aber was ihr wirkliches Wesen im reinsten Lichte ist, das darf man nicht an ihr ersehen wollen nach ihrer Verunreinigung durch die Gemeinschaft mit dem Körper sowie durch andere verunstaltende Übel: ihr reines Wesen läßt sich vielmehr nur völlig durch das Auge des vernünftig forschenden Verstandes erschauen; und mit diesem Auge wird man ihr Wesen viel schöner erblicken, wird man Gerechtigkeiten und Ungerechtigkeiten,

überhaupt alle vorhin erörterten Tugenden und Untugenden, klarer in die Augen springend finden. Die jetzt hier über ihr Wesen vorgetragenen Wahrheiten aber stehen im Verhältnisse zu dem Zustande, in dem sie gegenwärtig auf Erden sich zu erkennen gibt; wir haben sie jedoch nur in einem Zustande geschaut wie die, welche den Meergott Glaukos sehen: Nicht leicht können diese nämlich seines ursprünglichen Wesens ansichtig werden, weil seine ursprünglichen Gliedmaßen theils zerstoßen und von den Wellen auf allerlei Weise verunstaltet, theils auch, weil sie mit anderen, fremden Körpern, wie z. B. mit Muscheln, Seemoos und Gestein bewachsen sind, so daß er eher jedem Meerungeheuer gleicht als seiner ursprünglichen natürlichen Gestalt. Einen solchen von tausenderlei beschädigenden und verunstaltenden Übeln herbeigeführten Zustand bietet auch die Seele hier unserer Betrachtung dar.“

³⁵ Vgl. dazu etwa Platon: Staat VI 509 c: „Und so räume denn auch nun ein, daß den durch die Vernunft erkennbaren Dingen von dem eigentlichen Guten nicht nur das Erkenntwerden zuteil wird, sondern daß ihnen dazu noch von jenem das Sein und die Wirklichkeit kommt, ohne daß das höchste Gut Wirklichkeit ist: Es ragt vielmehr über die Wirklichkeit an Hoheit und Macht hinaus.“

³⁶ Platon: Staat VI 508 e.

³⁷ Vgl. N. v. C.: Von Gottes Sehen (*De visione Dei*) deutsch von E. Bohnenstaedt, Philos. Bibl. Bd. 219, Leipzig 1942, c. 16, S. 105 und Anm. 2, S. 198.

³⁸ N. v. C.: *De quaerendo Deum*, fol. 200^v. (Vom Gottsuchen), deutsch von E. Bohnenstaedt, Philos. Bibl. Bd. 218, Leipzig 1940, S. 75f.: „In deinem Innern wendest du dich ihm zu; Tag um Tag dringst du tiefer vor, läßt alles zurück, was außerhalb liegt und nach außen führt, auf daß du auf dem Wege erfunden werdest, auf dem Gott gefunden wird, und auf daß du ihn nach dieser Zeit in der Wahrheit zu erfassen vermögest.“

³⁹ In der Schrift *De venatione sapientiae* c. 21, fol. 209^v spricht er einmal von Proklos, der aus unsicheren Vermutungen — *coniecturis incertis* — falsche Schlüsse gezogen habe.

⁴⁰ N. v. C.: *De venatione sapientiae* c. 29, fol. 213^{r-v}: *Sic intellectus essentiales rerum formas et quidditates, cum sint ante notionalem suam virtutem et ipsam excedant, nequam attingere potest, ut intelligat, licet coniecturas de ipsis per ea, quae intelligit, facere possit.*

⁴¹ Platon: Timaios 29 a—29 d: „... die Darlegung des Bleibenden und Beständigen und im Lichte der Vernunft Erkennbaren trägt selber das Gepräge des Bleibenden und Unumstößlichen an sich — und soweit es überhaupt wissenschaftlichen Erörterungen zukommt, unwiderleglich und unerschütterlich zu sein, darf man es hierin in nichts fehlen lassen —, die des nach jenem Gebildeten dagegen, so wie dieses selber nur ein Abbild ist, diesem ihrem Gegenstande entsprechend das des bloß Wahrscheinlichen; denn wie zum Werden das Sein, so verhält sich zum Glauben die Wahrheit. Wenn ich daher, mein Sokrates, trotzdem daß schon Viele Vieles über die Götter und die Entstehung des Alls erörtert haben, nicht vermögen sollte, eine nach allen Seiten und in allen Stücken mit sich selber übereinstimmende und ebenso der Sache genau entsprechende Darstellung zu geben, so wundere dich nicht; sondern wenn ich nur eine solche liefere, die um nichts minder als die irgendeines anderen wahrscheinlich ist, so müßt ihr schon zufrieden sein und bedenken, daß wir alle, ich, der Darsteller, und ihr, die Beurteiler, von nur menschlicher Natur sind, so, daß es sich bei diesen Gegenständen für uns ziemt, uns damit zu begnügen, wenn die Dichtung nur die Wahrscheinlichkeit für sich hat, und wir nichts darüber hinaus für uns verlangen dürfen.“

⁴² Platon: Staat, Ende des V. Buches, 477 a—480; hier bezeichnet Platon die Meinung als das zwischen Unwissenheit und Wissenschaft Liegende. Da sich die Erkenntnis auf das Seiende bezieht, die Unkenntnis aber auf das Nicht-seiende, so geht die Meinung auf das, was sowohl ist als nicht ist. „... Das also, scheint es, bliebe uns noch übrig zu finden, was an beidem teil hat, am Sein sowohl wie am Nichtsein, und dem man keines von beidem in reiner Gestalt mit Recht beimessen kann, damit wir, wenn es sich als Gegenstand der Meinung gezeigt hat, es mit Recht so benennen, indem wir dem Äußersten das Äußerste und dem Mittleren das Mittlere zuweisen . . .“.

⁴³ Vgl. an dieser Stelle etwa Kant: Träume eines Geistersehers, II. Hauptstück, Hartenstein II, S. 336. „... geistige und von körperlichem Zeuge enthüllte Gestalten in derjenigen Dämmerung sehen, womit das schwache Licht der Metaphysik das Reich der Schatten sichtbar macht.“

⁴⁴ Das bloß Meinbare, Vermutete verhält sich zu dem durch die Vernunft Erkennbaren wie das Schattenbild zu dem abgebildeten wirklichen Gegenstande. (Platon: Staat VI 510 a.)

⁴⁵ Kapitel VI, S. 32f. — Als historischen Hintergrund für

dieses Kapitel vgl. vor allem das siebente Buch des Platonischen Staates.

⁴⁶ Nota per numerorum intellectum ad naturae notionem pervenire. Cod. Cus. 178, fol. 143^v (Gegen Schluß von VII c. 5). Briefliche Mitteilung von Ernst Hoffmann aus Cues vom 4. 12. 1941.

⁴⁷ Die Ahnenreihe ist hier Pythagoras, Platon, Boëthius, Proklos, Dionysios Areopagita. Vgl. zum folgenden besonders die Lehre des Pythagoreers Philolaos. Hermann Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 1, Philolaos 32 B; und August Boeckh: Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes, Berlin 1819. Außerdem Wilhelm Christ: Geschichte der griechischen Litteratur, 3. Aufl., München 1898, S. 412, im Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, Bd. 7, hrsg. von J. v. Müller. Ferner Aristoteles: Metaphysik I 5 und dazu Eduard Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung I 1, 7. Aufl., Leipzig 1923, S. 369ff.

⁴⁸ N. v. C.: De venatione sapientiae c. 21, fol. 209^r: Platonem hii (Augustinus et Boëthius) secuti sunt, qui li unum primum et aeternum asserit principium; ante quem Pythagoras ille Samius, qui cuncta in proprietate numeri investigans monadem omnium affirmabat principium; ante enim omnem multitudinem unitas . . .

Voluit Plato unum esse aeternum; nihil enim vidit nisi post unum. Est enim ante finem et infinitatem, ut dicit Dionysius, qui in hoc Platonem imitatur, quando — ut refert Proclus —, post primum principium posuit finitum et infinitum principia, quoniam ex illis omne existens mixtum est: a finito essentiam, ab infinito virtutem seu potentiam habens.

⁴⁹ N. v. C.: De venatione sapientiae c. 23, fol. 210^v: Omne etiam compositum ex partibus inaequalibus est compositum. Sic nec numerus compositus potest esse compositus nisi ex pari et impari, et cantus harmonicus ex grosso et acuto.

⁵⁰ Vgl. zum Ganzen auch die Studien zur Platonischen Dialektik von Andreas Speiser: Ein Parmenideskommentar, Leipzig 1937. — Ferner Platon: Timaios 30c—32a: „ . . . Denn wenn von drei Zahlen oder Maßen oder Kräften von irgendeiner Art die mittlere sich ebenso zur letzten verhält wie die erste zu ihr selber, und ebenso wiederum zu der ersten wie die letzte zu ihr selber, dann wird sich ergeben, daß, wenn die mittlere an die erste und letzte, die erste und letzte dagegen an die beiden mittleren Stellen gesetzt werden, das Ergebnis

notwendig ganz dasselbe bleibt; bleibt dies aber dasselbe, so sind sie alle damit wahrhaft untereinander Eins geworden.“

⁵¹ Vgl. dazu allgemein R. Schäfke: Geschichte der Musik-ästhetik, Berlin-Schöneberg 1934, S. 12 ff. — Josef Koch weist in seinen Erläuterungen zur Vater-Unser-Predigt die Entfaltung ternarischer bzw. quaternarischer Struktur in der Predigt überzeugend auf; Sitz.Ber. d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1938-39, 4. Cusanus-Texte I 6, S. 218 ff. — Die besondere Untersuchung des cusanischen Symbolbegriffs bleibt dem Versuch einer Deutung seines Werkes „Von den Mutmaßungen“ (De coniecturis) vorbehalten.

⁵² Über die Intervalle von Tönen vgl. Platon: Timaios 35 a bis 36 c.

⁵³ Platon: Timaios 30 c ff.

⁵⁴ Vgl. Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen VIII 85, Philos. Bibl. Bd. 54, Leipzig 1921, S. 131: „Von Philolaos sagt Demetrios in den Homonymen, er habe zuerst die Pythagoreischen Schriften unter dem Titel „Über die Natur“ herausgegeben, die mit den Worten anheben: Die Natur ward aber bei der Weltordnung aus Unbegrenztem und Begrenztem zusammengefügt, wie denn auch die ganze Weltordnung und alles in ihr aus diesen beiden besteht.“

⁵⁵ Kapitel IX, S. 60.

⁵⁶ Wir sind vor allem dem Philolaos gefolgt, weil seine Fragmente das Wesen der pythagoreischen Arithmologie am klarsten herausstellen. Eine direkte Abhängigkeit des Cusanus von ihm soll hiermit nicht behauptet sein. Eine Untersuchung über die neuplatonischen Quellen des Nikolaus von Cues fehlt bisher.

⁵⁷ Vgl. die in Anmerkung 31 zitierte Textstelle.

⁵⁸ N. v. C.: Excitationes VII ex sermone „Spiritu ambulante“, fol. 119^r = Koch CXCVIII und dazu Platon: Phaedr. 245 c.

⁵⁹ Platon: Staat VII, 527 d.

⁶⁰ Über die comparatio und die discretio als Tätigkeiten des menschlichen Verstandes vgl. Platon: Staat VII, 523 ff.

⁶¹ N. v. C.: De visione Dei (Von Gottes Sehen), deutsch von E. Bohnenstaedt, Philos. Bibl. Bd. 219.

⁶² Ebenda. Anmerkung zum Text 4, S. 163 ff. Ferner E. Cassirer: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Leipzig 1927, S. 32 f.; dort findet sich auch die Abbildung einer Kopie des Selbstportraits Rogers v. d. Weyden mit dem absoluten Blick. — Vgl. auch Hans Kauffmann: Ein

Selbstportrait Rogers van der Weyden auf den Berner Trajans-teppichen, Repertorium für Kunstwissenschaft XXXIX, S. 15—30.

⁶³ Kapitel III, S. 18.

⁶⁴ Vgl. die Analyse von Ernst Hoffmann: Gottesschau bei Meister Eckehart und Nikolaus von Cues, Festschrift für Heinrich Zangger, Bd. II, Leipzig u. Stuttgart 1935, S. 1040—1045. Und ferner derselbe: Das Universum des Nikolaus von Cues, Cusanus-Studien I, Sitz.Ber. der Heidelberger Akad. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1929/30, 3, S. 30ff.

⁶⁵ Kapitel VII, S. 40.

⁶⁶ Ebenda.

⁶⁷ Kapitel VII, S. 44.

⁶⁸ Kapitel VII, S. 43.

⁶⁹ Ebenda S. 43.

⁷⁰ Vgl. Dicgenes Laertius, a.a.O. Bd. I, S. 134: „... Es sagen die Weisen, daß die Seele ihre Erkenntnis teils durch Wahrnehmung vermittelt des Körpers erhalte wie beim Hören und Sehen, teils durch eigenes Nachdenken ohne jede Beihilfe des Leibes. Daher teile sich denn das Seiende in Wahrgenommenes und Gedachtes. Darum sagte auch Platon, diejenigen, welche die Ugründe des Alls zu erfassen trachteten, müßten zunächst die Ideen an sich in ihrer Besonderheit genau bestimmen, als da sind: Ähnlichkeit, Einheit, Menge, Größe, Ruhe, Bewegung; sodann müßten sie das Schöne an sich und ebenso das Gute und Gerechte und was weiter von dieser Art ist, als an sich bestehende Wesenheiten aufweisen; drittens den Überblick gewinnen über alle Ideen, die ein Verhältnis der Gegenseitigkeit voraussetzen, als da sind Wissen oder Größe oder Herrschaft, und dabei immer bedenken, daß die irdischen Dinge wegen ihrer Teilnahme an jenen übersinnlichen Wesen mit ihnen die gleiche Benennung tragen; das z. B. heißt gerecht, was teil hat an der Gerechtigkeit, das schön, was teil hat an der Schönheit. Es ist aber jede einzelne der Ideen ewig und nur dem Geiste erfaßbar und überdies jeder Störung unzugänglich. Daher sagt er denn auch, die Ideen ständen in voller Wirklichkeit gleichsam als Musterbilder da, die Einzeldinge aber seien ihnen ähnlich in ihrer Eigenschaft als Abbildungen.“

⁷¹ Kapitel VII, S. 44.

⁷² Ebenda.

⁷³ N. v. C.: Compendium fol. 174r.

⁷⁴ Vgl. dazu etwa die Darstellung Platonischer Lehren von Diogenes Laertius, a. a. O., Bd. 1, S. 156f.

⁷⁵ N. v. C.: De docta ignorantia II 10, S. 97, 28f.: Natura est quasi complicatio omnium, quae per motum fiunt.

⁷⁶ Kapitel VII, S. 43.

⁷⁷ Vgl. Plotin: Enneaden I 5, deutsch von R. Harder, Philos. Bibl. 213 a.

⁷⁸ N. v. C.: De docta ignorantia II 10, S. 98, 19ff.: Nam dum omnia moventur singulariter, ut sint hoc, quod sunt, meliori modo et nullum sicut aliud aequaliter, tamen motum cuiuslibet quodlibet suo modo contrahit et participat mediate aut immediate — sicut motum caeli elementa et elementata et motum cordis omnia membra —, ut sint unum universum.

⁷⁹ N. v. C.: De venatione sapientiae c. 28, fol. 213^r: Species igitur, cum sit specifica determinatio ipsius posse fieri, ostendit illa eiusdem speciei, quorum posse fieri in idem, se fieret, terminaretur.

⁸⁰ N. v. C.: De docta ignorantia II 7, S. 83, 15ff.

⁸¹ N. v. C.: De venatione sapientiae c. 28, fol. 213^r.

⁸² Vgl. auch zu dem noch Folgenden die Ausführungen in N. v. C.: De venatione sapientiae c. 27, fol. 212^v: Quid est autem, quod terminum ponit nisi mens et sapientia? Mens enim, ut optime Anaxagoras videbat, confusam possibilitatem determinat et discernit movetque cuncta, ut ad terminum suum, quem eis praedeterminavit, perveniant. Haec rerum exemplaria diffinivit, quae sunt — ut optime vidit Dionysius De divinis scribens nominibus — rerum rationes in ipsa pra-existentes, secundum quas divina sapientia omnia praedestinavit seu praedeterminavit produxitque. Quid igitur aliud sunt exemplaria illa, de quibus etiam supra habes, quam termini determinantes omnia? Certum est omnium illarum divinam mentem terminum. Ipsa enim illa in se rationabiliter determinavit

Omnia igitur ex determinatione mentis in seipsa suum terminum sic et sic essendi receperunt. Et secundum hunc aeternum conceptum, creando posse fieri, ipsum determinavit ad mundum et eius partes in aeternitate praeconceptum. Non enim posse fieri vagum et indeterminatum, sed ad finem et terminum, ut fieret mundus iste et non aliud, creatum est.

Conceptus igitur ille, qui et verbum mentale seu sapientia dicitur, terminus est, cuius non est terminus.

⁸³ N. v. C.: De venatione sapientiae c. 27, fol. 212^v: Mens enim humana, quae est imago mentis absolutae, humaniter

libera omnibus rebus in suo conceptu terminos ponit, quia mens mensurans notionaliter cuncta. . . . Et quidquid facere proponit, intra se prius determinat et est omnium operum suorum terminus. Neque cuncta, quae facit, ipsam terminant, quin plura facere possit, et est suo modo interminus terminus.

⁸⁴ Kapitel VIII, S. 52.

⁸⁵ N. v. C.: De coniecturis II 1, fol. 51^r: In ipsis quoque ratio delectatur quasi in explicatione virtutis propriae, ubi se ipsam intuetur.

⁸⁶ N. v. C.: De venatione sapientiae c. 3, fol. 201^v—202^r: Cum impossibile fieri non fiat, nihil factum est aut fiet, quin potuit aut possit fieri. Quod autem est et non est factum nec creatum, non potuit neque potest fieri neque creavi. Praecedit enim posse fieri et est aeternum, cum non sit nec factum nec creatum nec possit fieri aliud. Omne autem, quod est factum aut fiet, cum sine posse fieri nec sit factum nec fiet, habet principium unum absolutum, quod est principium et causa ipsius posse fieri. Et id est illud aeternum, quod posse fieri antecedit; et est absolutum principium et incontractibile, quia est omne, quod esse potest; et ipsum, quod fit, de posse fieri producitur, quia ipsum posse fieri fit actu omne, quod fit. . . .

Nam cum omne factum praecedat li posse fieri, quomodo fieret ipsum posse fieri? — Vgl. auch c. 38—39, fol. 216^v bis 217^v.

⁸⁷ N. v. C.: De venatione sapientiae c. 2, fol. 201^v.

⁸⁸ N. v. C.: De venatione sapientiae c. 39, fol. 217^v: Quia nihil factum est, quod non potuit fieri, et nihil seipsum facere potest, sequitur, quod triplex est posse: scilicet posse facere, posse fieri et posse factum. Ante posse factum posse fieri; ante posse fieri posse facere. Principium et terminus posse fieri est posse facere. Posse factum per posse facere de posse fieri est factum.

⁸⁹ N. v. C.: De venatione sapientiae c. 7, fol. 203^r: Et quia posse fieri non potest seipsum in actum producere — nam producere ex actu est —, implicat igitur dicere potentiam passivam seipsam in actum producere, quare ante potentiam est actus.

⁹⁰ N. v. C.: De venatione sapientiae c. 7, fol. 203^r.

⁹¹ N. v. C.: De venatione sapientiae c. 38, fol. 217^r: Hinc, quod factum est, infactibilis aeterni est repraesentatio. Patet posse fieri mundum se referre ad mundum archetypum in aeterna mente Dei.

⁹² Vgl. schon oben S. XXXI.

⁹³ N. v. C.: De venatione sapientiae c. 24, fol. 211^r.

⁹⁴ N. v. C.: De venatione sapientiae c. 24, fol. 210^v—211^r: Aeterna enim unitas, aeterna ipsius aequalitas aeternusque utriusque nexus non sunt plura divisa aeterna, sed ipsa aeternitas implurificabilis et penitus indivisibilis et inalterabilis. —

Ein ausführliches mathematisches Beispiel bringt der Cusaner als Beleg hierfür in seiner Schrift De venatione sapientiae c. 26, fol. 211^v—212^r.

⁹⁵ Kapitel XI, S. 65f.

⁹⁶ Das Entsprechende gilt für den unendlichen Geist. Vgl. N. v. C.: De venatione sapientiae c. 28, fol. 213^r: Exemplarium igitur varietas non nisi ex varia rationum participatione varie rationem aeternam participantibus.

⁹⁷ Dieses Beispiel findet sich Kapitel XII, S. 75.

⁹⁸ Kapitel XII, S. 74.

⁹⁹ Ebenda.

¹⁰⁰ N. v. C.: De venatione sapientiae c. 37, fol. 216^v; vgl. auch c. 22, fol. 210^r: Et quod per essentiam est singulare, et implurificabile; est enim id, quod esse potest, et omnium singularium singularitas. . . . Unde sicut singularissimus Deus est maxime implurificabilis, ita post Deum mundi singularitas maxime implurificabilis et deinde specierum, post individuum, quorum nullum plurificabile

Incorruptibilis igitur singularitas est, quae omnia format et conservat. . . .

Adhuc, attende posse fieri esse singulare. Ideo omne, quod factum est aut fit, quia de posse fieri fit, singulare est. Imitabilis igitur singularitas est ipsum posse fieri, in cuius singulari potentia omnia singulariter complicantur et de ipsa explicantur. Nec aliud est singularitas quam aeternae lucis similitudo. Singularitas enim discretio est. Lucis autem est discernere et singularizare.

¹⁰¹ Vgl. die Anmerkung 106 zum Text.

¹⁰² N. v. C.: De venatione sapientiae c. 36, fol. 216^r: Intellectus igitur verus est, sicut et bonus et magnus et ita de reliquis decem, quia est illorum intellectualis participatio.

¹⁰³ Ebenda: Corruptibile non intelligitur nisi per incorruptibilem eius speciem. Abstrahit enim intellectus de sensibili intelligibilem speciem.

¹⁰⁴ Georg von Trapezunt: 1396—1484.

¹⁰⁵ Hier mag erwähnt sein, daß sich Kaiser Karl IV., wie berichtet wird, mit leichten Schnitzarbeiten aus ähnlichem

Anlaß beschäftigte. Vgl. die Darstellung von Karl Hampe: Herrschergestalten des deutschen Mittelalters, Leipzig 1927, S. 331 und 381.

¹⁰⁸ Kapitel I, S. 6.

¹⁰⁷ Vgl. Platon: Staat VII, 516 d ff.; Zur Lichtmetaphysik etwa H. F. Müller: Dionysios, Proklos, Plotinos. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XX 3—4, S. 40 ff., Münster 1918.

¹⁰⁸ Platon: Staat VI, 508 b f.

¹⁰⁹ Vgl. dazu etwa N. v. C.: De venatione sapientiae c. 28, fol. 213^r: Ratio enim in tantum perfecta, in quantum mens seu intellectus in ipsa relucet. In variis igitur rationibus varie relucet, in una perfectius quam in alia. Ratio igitur, quae perfectior esse non potest, cum sit omne id, quod esse potest, est mens ipsa aeterna.

¹¹⁰ Dante: Convivio I 10, 56—61: E questa grandezza do io a questo amico, in quanto quello ch'elli di bontade avea in pondere ed occulto, io lo fo avere in atto e palese nella sua propria operazione, che è manifestare la concepata sentenza.

¹¹¹ Kapitel V, S. 30.

¹¹² Kapitel VII, S. 46.

¹¹³ Compendium c. 13, fol. 174^r. Vgl. zum folgenden Ernst Hoffmann, a. a. O., Neue Heidelberger Jahrbücher 1940, S. 41.

¹¹⁴ Compendium c. 1, fol. 169^r: Habemus igitur visum mentalem intuentem in id, quod est prius omni cognitione.

¹¹⁵ Jubiläumsausgabe IV, 236.

¹¹⁶ Kapitel IX, S. 59.

ANMERKUNGEN ZUM TEXT

Kapitel I

¹ Vgl. über den Dialog als die Kunstform Platons die knappen Ausführungen von Ernst Hoffmann: Über Platons Symposion, Neue Heidelberger Jahrbücher 1941, S. 36f.

Über die Entstehung der Laienkultur und ihre Rolle im 13. Jahrhundert vgl. Georges de Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen âge*, 2 Bände, Wien 1934.

² Das Jubiläumsjahr war 1450. Es wurde von Papst Nikolaus V. am 19. 1. 1449 verkündet und begann am Weihnachtstage 1449. Durch diese Verkündigung eines allgemeinen Jubiläumjahres sollte die Beendigung des Schismas, die Besiegung der konziliaren Opposition und somit die Wiederherstellung des kirchlichen Friedens feierlich begangen werden.

Nikolaus von Cues, der selbst zur konziliaren Partei gehört hatte, sah in dieser die Kircheneinigung symbolisierenden Feier, dem Ausdruck des päpstlichen Triumphes über das Konzil, sicher eine innere Rechtfertigung seines früheren Parteiwechsels. Er reiste zum Beginn des Jubiläumsjahres von Cues nach Rom, wie er in seiner kurzen Autobiographie erzählt. Vgl. J. Übinger: *Zur Lebensgeschichte des Nikolaus Cusanus*. Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 1891, S. 550.

Im Dezember 1450 wurde er zum Legaten für ganz Deutschland ernannt und hatte die Aufgabe, auf die Herstellung des Friedens im Reiche hinzuwirken und den Jubelablaß zu verkünden. Vgl. Ludwig von Pastor: *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Band I, dritte und vierte Auflage, Freiburg 1901, S. 414 ff. und 449 ff.

³ Der im Gespräch auftretende Philosoph ist vielleicht Georg von Trapezunt (1396—1484), der damals in Rom lebte. (Opera Georgii Migne PG 161, 769—908.)

⁴ Die Engelsbrücke (Ponte S. Angelo) wurde von Hadrian 136 n. Chr. erbaut. Eine Abbildung aus der Zeit Pauls III. (1534—1549) findet sich bei Ludwig von Pastor: *Die Stadt Rom zu Ende der Renaissance*, 1.—3. Auflage, Freiburg i. Br. 1916, S. 9. — Vgl. auch Frederic L. Dunbar: *Rom, Sechshundert Bauwerke der Ewigen Stadt*, Berlin 1943, Abb. 37

und 197. — Die Zeichnung eines anonymen Schülers des Domenico Ghirlandajo (um 1480) ist abgebildet in dem Werk von Federico Hermanin: Die Stadt Rom im 15. und 16. Jahrhundert, 52 Ansichten, Leipzig 1911, Tafel XXXIX.

⁵ Über den 'Redner' als Gesprächspartner vgl. Nikolaus von Cues: Der Laie über die Weisheit, Philos. Bibl. 216a, 1936, S. 92 Anm. 1. — Ferner auch Fedor Schneider: Rom und Romgedanke im Mittelalter (Die geistigen Grundlagen der Renaissance), München 1926, S. 75—77.

⁶ Über das Staunen als Anfang aller Philosophie vgl. Platon: Theaetet 155 d, Phaedr. 250 a; ferner Aristoteles: Metaphysik I 2. — Das Staunen ist aber auch der Beschluß aller Philosophie. Cusanus sagt das z. B. in den Excitationes IX ex sermone „Sic currite ut comprehendatis“ 1459, Band II, fol. 167r = Koch CCLXV, 1. Die Einführung handelt darüber S. 46 f.

⁷ Über den Laien in den Wissenschaften und seine Distanz zum Gelehrten usw., und wie der Cusaner diese Gestalten in seinem Werk prägt, vgl. die Anmerkungen und Einführungen der anderen Übersetzungen des Werkes Idiota in der Philos. Bibliothek Band 216 a und Band 220.

⁸ Vgl. Platon: Alkibiades I, 132 b ff.

⁹ Templum mentis in Capitolio. Wahrscheinlich ist ein kleines Heiligtum auf dem Kapitol gemeint. Vgl. Otto Richter: Topographie von Rom, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, hrsg. von I. Müller, Band III C 3, Nördlingen 1889, S. 820: „Kleinere Heiligtümer waren die dicht nebeneinander liegenden Tempel der Mens und der Venus Erycina, beide nach der Schlacht am Trasimenischen See gelobt, ersterer von Titus Otacilius, letzterer von Cl. Fabius Maximus*. Den Tempel der Mens in Capitolio erwähnt auch der Kalender zum 8. Juni.“

* Vgl. Livius XXII, 10; XXIII, 31: utraque in Capitolio est, canali uno discretas; vgl. Merkel zu Ovid. Fast. VI, 241.

Ähnlich Fr. Lübker: Reallexikon des klassischen Altertums, 4. Aufl. Leipzig 1874, S. 638.

¹⁰ Ein Tempel der Ewigkeit wird in einer Inschrift des Augustus erwähnt, vgl. Atti della R. Accademia dei Lincei 1888, Bd. IV, 5, 745. Dazu Philos. Bibl. Bd. 216a, S. 101 Anm. 36.

¹¹ Vgl. die längeren Ausführungen über die gleichmäßige geistige und körperliche Ertüchtigung im III. Buch des Platonischen Staates.

¹² Als Quelle für diese Behauptung vgl. Diogenes Laërtius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen III 4. Philos.

Bibl. 53, Leipzig 1921, S. 130: „Auch mit Malerei gab er (Platon) sich ab . . .“. Vgl. auch Zeller II 1, 5. Auflage, S. 394 und Anm. 2, sowie W. Christ: Geschichte der griechischen Litteratur, München 1898, 3. Auflage, S. 423.

¹³ Die Malerei als Beispiel in diesem Sinne, vgl. Platon: Staat 400e ff.

¹⁴ Vgl. hierzu z. B. Dante: Die Monarchie II 2, deutsch von Wolfram von den Steinen, Breslau 1926, S. 51ff.: „Zu wissen gilt es also, daß in der gleichen Art, wie man die Kunst auf dreierlei Stufen anfindet: im Geiste nämlich des Meisters, im Werkzeug und in dem von der Kunst geformten Stoffe — wir auch die Schöpfung, die Natur auf dreierlei Stufen anschauen können. . . . — ebenso bleibt nur übrig, daß alles, was in den niederen Dingen gefehlt ist, von seiten des zugrunde liegenden Stoffes gefehlt sei, wider den Sinn sowohl des schöpferischen Gottes wie des Himmels . . . Außerdem muß man sich erinnern, daß, wie der Philosoph im ersten Buch an Nikomachus lehrt, nicht in jedem Stoffe gleichmäßig die Gewißheit gesucht werden darf, sondern entsprechend dem, was die Natur des Gegenstandes verträgt. Deswegen werden sich unter dem gefundenen Prinzip die Beweise hinreichend entwickeln, wenn aus offenkundigen Zeichen und aus Sätzen der Weisen das Recht jenes ruhmvollen Volkes gesucht wird. Der Wille Gottes ist an sich wohl unsichtbar: aber Gottes Unsichtbarkeiten werden an den Werken geistig erschaut.“ — Vgl. auch E. Panofsky: Idea, Studien der Bibliothek Warburg V, Leipzig-Berlin 1924, S. 10ff.

¹⁵ Der redselige Redner bringt es nicht fertig, sich an dieses Schweigegebot zu halten. Er greift noch mehrfach in die Unterhaltung ein.

¹⁶ Nach des Cusaners Meinung können wir über alle geschaffenen Dinge — also auch über den menschlichen Geist — keine exakte, sondern nur eine mutmaßliche Kenntnis erlangen (*coniectura*). Das Wort *coniectura* ist hier in seinem ganzen cusanischen Sinngehalt einerseits (vgl. darüber die Einführung S. 17f.) und in der landläufigen Bedeutung andererseits zu verstehen. Der Philosoph greift als erster zu diesem Wort. Er erwartet in seiner Gelehrsamkeit nur ein spärliches Wissen vom Laien.

¹⁷ Einer damals verbreiteten Methode zufolge wurde versucht, mit Etymologien hinter die Dinge zu kommen. Vgl. Martin Honecker: Der Name des Nikolaus von Cues in zeitgenössischer Etymologie, als Cusanus-Studien V in den Sitz-

Ber. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1939/40, 2, bes. die Vorbemerkung S. 3.

¹⁸ Über das Verhältnis von Geist und Seele vgl. auch Kapitel V dieses Werkes und die Einführung S. XI und S. XXVf.

Kapitel II

¹⁹ Über die Ansätze zu einer Philosophie der Sprache, die hier gegeben werden, handelt die Einführung S. XI f., besonders S. XIV f.; vgl. auch De Possest, Vom Können-Sein, Phil. Bibl. Bd. 229, Lpzg. 1947, S. 41 ff. und Anm. 102 ff.

²⁰ Vgl. besonders das X. Buch des Platonischen Staates.

²¹ N. v. C.: De docta ignorantia (1440) I 14, S. 28, 3: Plura infinita esse non possunt. Und II 3, S. 70, 14: Plura aeterna esse non possunt.

²² Über den Begriff der Genauigkeit (praecisio) handelt die Einführung S. XI f.

²³ Vgl. dazu Leibniz: Nouveaux Essais sur l'entendement humain II c. 1 § 2 ff. (Anm. zu Locke 1704) in den Opera philosophica, hrsg. von J. E. Erdmann, Berlin 1840, S. 222 ff. oder in deutscher Übersetzung von E. Cassirer, Philos. Bibl. Bd. 69, 3. Aufl., Leipzig 1926, S. 83 ff. besonders S. 84.

²⁴ Gattungen und Arten sind als Einteilungsformen der Dinge durch den menschlichen Verstand notwendig mit den Dingen vergänglich.

²⁵ Gemeint ist das vorangegangene Gespräch des „Laien über die Weisheit“, deutsch in der Philos. Bibl. Bd. 216 a.

²⁶ Über die Zuordnung von Urbild und Abbild vgl. die Einführung S. XXXV, XXXVIII f., XL f.

²⁷ Die Seinsmodi behandelt die Einführung S. XLVIII f.

²⁸ Vgl. hier etwa die Novalis-Fragmente 686: „Der Mensch: Metapher“; 690: „Wenn die Menschheit die höchste Stufe erreicht hat, so offenbart und schließt das Höhere von selbst sich an“; und 698: „Die Idee vom Mikrokosmos ist die höchste für den Menschen.“

²⁹ Vgl. hier besonders die Anmerkungen in De docta ignorantia in der lateinischen Gesamtausgabe S. 48, 13 ff.

Kapitel III

³⁰ Vgl. Josef Kroll: Die Lehren des Hermes Trismegistos, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band XII, 2—4, Münster 1914, S. 40—50. Danach gilt: „Gott ist nämlich alles allein, und darum hat er auch alle Bezeich-

nungen. . . . Du bist es, der da handelt, . . . du bist nämlich alles. . . . Gott ist allnamentlich, dieser jedoch ist namenlos oder besser, er hat alle Namen, wenn zwar er eines und alles ist. Daraus folgt, daß alles durch seinen Namen oder er selbst durch aller Namen bezeichnet werde.“

³¹ Das WORT Gottes als Genauigkeit eines jeden Namens ist Christus. Christus allein ist der Mensch, der adäquates Wissen um das höchste Seiende hat. Er stellt die höchste Stufe der Sinnerfüllung auf der Welt dar; denn er bezeichnet den höchsten Grad im Seinszusammenhang alles Wirklichen und damit den obersten Stand des Erkennens.

³² Im Jubeljahr 1450 ruft Nikolaus von Cues mit dieser Schrift eindringlich zur Eintracht auch unter den Philosophen auf. Die Feiern anlässlich der Wiederherstellung des kirchlichen Friedens nimmt er zum Grund, den Sinn des päpstlichen Gebotes zu erweitern und die Übereinstimmung der philosophischen Lehren und Meinungen zu fordern. Den Weg zur Erfüllung dieser Forderung weist der Laie im vorliegenden Gespräch.

³³ Über die beiden Seinssphären der entia realia und der entia rationis handelt die Einführung S. XXff.

Kapitel IV

³⁴ Aristoteles: Metaphysik I 9.

³⁵ Platon: Phaedr. 249b; Meno 80d ff.; Phaed. 72c ff.

³⁶ Aristoteles: Metaphysik I 9.

³⁷ Platon: Staat VII 523ff.

Kapitel V

³⁸ Ludwig Baur führt im Kommentar zu der lateinischen Ausgabe der vorliegenden Schrift als zu des Cusaners Zeiten lebende „Peripatetiker“ an: Gennadius († nach 1464); Theodorus von Gaza († 1478), den Übersetzer des ganzen Aristoteles ins Lateinische; Georg von Trapezunt (1396–1484); Andronicus Callistus und Johannes Argyropulus († Rom 1486).

³⁹ Über das Verhältnis von Geist und Seele vgl. schon Anm. 18.

⁴⁰ Vgl. Platon: Phaedr. 246ff.; Tim. 41d ff. und dazu E. Zeller I 1, 7. Aufl., S. 556 Anm. 1.

⁴¹ Der Geist ist ein gewisser göttlicher Same: vgl. auch N. v. C.: De venatione sapientiae c. I, fol. 201^r und als Quellen: I Joh. 3, 9; „Jeder, der aus Gott geboren ist, tut keine

Sünde, weil sein Same in ihm bleibet.“ — Ähnliches finden wir bei Platon: Tim. 73e ff. und 91e; und bei den Stoikern und Neuplatonikern, vgl. dazu E. Zeller III 2, 5. Aufl., S. 610 und Anm. — Eckhart spricht vom „samen göttlicher nature“, vgl. Eckhart: Von dem edlen Menschen, hrsg. von Lietzmann, Kleine Texte 55, S. 42, 18. — Dazu J. Ritter: Die Stellung des Nicolaus von Cues in der Philosophiegeschichte. Blätter für Deutsche Philosophie XIII, 1—2, S. 136. —

Für Cusanus im besonderen vgl. die Begriffsverzeichnisse in der Philos. Bibl. 218 und 219 und die Anmerkungen zu den dort gegebenen Textstellen.

⁴² Vgl. dazu die Anmerkung zu Nikolaus Cusanus: *Apologia doctae ignorantiae*, S. 15, 1 ff.

⁴³ Vgl. die Einführung S. XLII f.

⁴⁴ Spiegellöffel: ein Löffel, an dem alle Spiegelformen auftreten, vgl. den folgenden Text.



[Kapitel VI

⁴⁵ Vgl. dazu die Einführung S. XXIX ff.

⁴⁶ Über die Teilung des Tones und die kleineren Intervalle vgl. das Philolaos-Fragment VI, hrsg. von Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*, 3. Aufl. Berlin 1912, 32 B; und Boëthius: *De institutione musica*, hrsg. von G. Friedlein, Leipzig 1867, III 5. — Ferner die Interpretation von August Boeckh: *Philolaos des ersten Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes*, Berlin 1819, S. 75—81.

Bei Cusanus ist außerdem das Gespräch des: „Laien über Versuche mit der Waage“ heranzuziehen, Philos. Bibl. 220, Leipzig 1942, S. 42 f. und Anm. 95, S. 77—79.

Vgl. ferner etwa die entsprechenden Kapitel bei Johannes Kepler: *Weltharmonik*, übersetzt und eingeleitet von Max Caspar, München, Berlin 1939.

⁴⁷ Vgl. hier und auch für das Folgende die Einführung S. XXX f. und die dort aufgezeigten Quellennachweise.

⁴⁸ Kepler setzt im Gegensatz zu der cusanischen Behauptung den Körper und nicht die Zahl an den Anfang aller Schöpfung. Vgl. Johann Kepler: *Die Zusammenklänge der Welten*, hrsg. und übersetzt von Otto J. Bryk, Jena 1918, S. 144: „Die Körperwelt war so, wie sie Gott zu Anbeginn erschaffen hat. Wenn wir diesen Begriff annehmen, so brauchen wir nicht zu fragen, weshalb Gott zu Beginn keine andere

Körperwelt geschaffen habe. Ich meine, daß sich Gott die (Feststellung der) Größenverhältnisse zur Aufgabe gesetzt hat. Dazu war all das erforderlich, was das Wesen des Körpers ausmacht: um derart aus der reinen (Maß)größe den Körper, soweit er gestalteter Körper ist, zugleich mit seinem Begriff zu erschaffen. Daß die Maßgröße vor allem anderen bestehe, hat Gott deshalb gewollt, damit Krummes und Gerades verglichen werden könne. Der Cusaner und andere gelten mir auch darum als so bedeutende Geister, weil sie das wechselseitige Verhalten des Geraden zum Krümmen so hoch eingeschätzt, ja sogar gewagt haben, das Krümme mit Gott, das Gerade mit seinen Geschöpfen in Beziehung zu setzen. Wie sie den Schöpfer mit seinen Geschöpfen, Gott mit den Menschen, göttliche Urteile mit menschlichen verglichen, da haben sie nützlicheres Werk geleistet, als jene, die das Krümme durch Gerades, den Kreis durch das gleichzeitige Viereck auszudrücken versuchen.“ (Aus der Einleitungsschrift in eine allgemeine Weltbeschreibung: Schöpfungsgeheimnisse in Weltentiefen, Tübingen 1596.)

⁴⁹ Boëthius: *De institutione arithmetica*, hrsg. von G. Friedlein, Leipzig 1867, I 1, S. 7, 23 ff.

⁵⁰ Dionysius Areopagita: *Über die göttlichen Namen* V 8, München 1933, S. 107: „Aller Dinge Sein-an-sich aber vergeht niemals . . .!“

Kapitel VII

⁵¹ Vgl. dazu E. Zeller I 7, 7. Aufl., S. 553 mit Anm., ferner III 2, 5. Aufl., S. 152 und Anm.

⁵² Plotin: *Enneaden* VI 6, deutsch von R. Harder, Philos. Bibl. Bd. 213a.

⁵³ Platon: *Tim.* 35 a.

⁵⁴ Über den cusanischen Möglichkeitsbegriff vgl. August Faust: *Der Möglichkeitsgedanke*, Heidelberg 1932, besonders Band 2, S. 266 ff. Ferner die Einführung S. XLf. und S. XLVIII.

⁵⁵ Vgl. Platon: *Tim.* 35 a ff.

⁵⁶ Dazu die Einführung S. XXXVII f.

⁵⁷ Über den Arteriengeist handelt die Einführung S. XV und Anm. 17. Vgl. auch die Anmerkung zum Text 62.

⁵⁸ Platon: *Sympos.* 212 b ff.

⁵⁹ Vgl. N. v. C.: *De docta ignorantia* I 10, S. 19 ff., besonders S. 20, 1—21, 13.

Kapitel VIII

⁶⁰ Vgl. N. v. C.: *Complementum theologicum* c. 2, fol. 92^v bis 93^r.

⁶¹ Vgl. N. v. C.: *De coniecturis* II 10, 13 und 16, fol. 57^r, 58^v—59^v, 61^v—62^r.

⁶² Über das Blut als Behältnis des Lebensgeistes und den Leib als Fahrzeug der Seele oder des Geistes vgl. Platon: *Tim.* 41e, 44e, 69c.

⁶³ Vgl. N. v. C.: *De coniecturis* II 10, 14 und 16, fol. 57^r, 59^v, 61^v.

⁶⁴ Vgl. die Einführung S. XLIII.

⁶⁵ Vgl. als ähnliche Auffassung Albertus Magnus: *De creaturis* II q. 38 a. 3 und über dessen Quellen A. Schneider: *Die Psychologie Alberts des Großen, Beiträge zur Philosophie und Theologie des Mittelalters* IV 5, Münster 1903, Bd. I, 165 ff. und 178 f.

Kapitel IX

⁶⁶ Vgl. das Philolaos-Fragment II und dazu Boeckh, a.a.O., S. 102ff.

⁶⁷ Vgl. N. v. C.: *De ludo globi* I, fol. 153^r.

⁶⁸ Boëthius: *De institutione arithmetica*, hrsg. von G. Friedlein, Leipzig 1867, II 4, S. 87, 17ff.: *Neque enim punctum puncto superpositum ullum efficit intervallum, velut si nihil nulli iungas. Nihil enim est, quod ex nullorum procreatione nascatur.*

⁶⁹ Vgl. N. v. C.: *De docta ignorantia* II 3, S. 69ff.; *De coniecturis* I 12, fol. 47^r und *Apologia doctae ignorantiae* S. 16, 24ff.

⁷⁰ Boëthius: *De institutione arithmetica* II 4, a.a.O.: S. 89, 25ff. und N. v. C.: *De docta ignorantia* I 16 und I 19, S. 30 ff. und S. 37 ff., ferner *De docta ignorantia* II 2, S. 65 ff.

⁷¹ Vgl. N. v. C.: *De ludo globi* I, fol. 153^r.

⁷² Hier liegt eine prägnante Fassung des Kontinuum-Begriffs vor.

⁷³ Boëthius: *De institutione arithmetica* II 4, a.a.O., S. 89, 23: *quod Graeci atomon vocant, id est ita deminutum atque parvissimum, ut eius pars inveniri non possit.*

⁷⁴ Zum Möglichkeitsbegriff vgl. die Ausführungen in N. v. C.: *De docta ignorantia* II 7, S. 83, 15—17 und Anm., ferner S. 84, 7 und Anm.

Kapitel X

⁷⁵ Boëthius: *De institutione arithmetica* I 1, a. a. O., S. 7ff. und *De institutione musica* II 2—3, a. a. O., S. 227—229.

⁷⁶ Boëthius: *De institutione arithmetica* I 1, a. a. O., S. 9ff.

⁷⁷ Das Quadrivium bezeichnet den zweiten Teil der sieben freien Künste, der die Astronomie, Geometrie, Arithmetik und Musik umfaßt. Vgl. dazu z. B. Paul Th. Hoffmann: *Der mittelalterliche Mensch*, Leipzig 1937, 2. Aufl., S. 139—150. — Und Boëthius: *De institutione arithmetica* I 1, a. a. O., S. 7, 21ff. und 9, 26ff.

⁷⁸ Vgl. N. v. C.: *De coniecturis* I 10, fol. 45^v und N. v. C.: *De venatione sapientiae* c. 34, fol. 215^v.

Kapitel XI

⁷⁹ Vgl. zum ganzen Kapitel N. v. C.: *De docta ignorantia* II 7—10 mit Anm. S. 81ff.; *De possest* und *De apice theoriae*, deutsch *Vom Können-Sein und Vom Gipfel der Betrachtung*, von E. Pohnenstädt, Phil. Bibl. Ed. 299, Leipzig 1947.

⁸⁰ *De docta ignorantia* I 10, S. 19—21.

⁸¹ Die an der Aristotelischen Kategorienlehre geschulten Philosophen sind gemeint.

⁸² Über die Einheit, die Gleichheit und die Verknüpfung, ihren Zusammenhang vgl. *De docta ignorantia* II 7, S. 14—16, aber auch die vielen bei Ludwig Baur in der lateinischen Ausgabe von *Idiota de mente* angeführten Cusanus-Stellen.

⁸³ Vgl. N. v. C.: *De coniecturis* I 7, fol. 43^{r-v}.

⁸⁴ Als Parallelstellen bei N. v. C.: *De venatione sapientiae* c. 9 und c. 39, fol. 204^v und 217^v.

⁸⁵ N. v. C.: *De venatione sapientiae* c. 39, fol. 217^v.

⁸⁶ Vgl. N. v. C.: *De docta ignorantia* II 7, S. 83, 21.

⁸⁷ Vgl. N. v. C.: *De ludo globi* II, fol. 162^v, 164^r; *De visione Dei* c. 11, fol. 104^r, auch deutsch *Philos. Bibl. Bd. 219*, Leipzig 1942, S. 86 ff.

⁸⁸ N. v. C.: *De docta ignorantia* II 7, S. 83 ff.

⁸⁹ Über die einigende Einheit des Zusammenhangs vgl. an anderer Stelle N. v. C.: *De coniecturis* I 12, fol. 46^v—47^v.

⁹⁰ Vgl. N. v. C.: *De docta ignorantia* I 9, S. 18f. und die Anm. dazu, wo als Theologen genannt werden: Johann von Salisbury, Richard von St. Viktor, Alanus von Lille, Petrus Lombardus, Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Johann Scotus. Dazu ferner Augustinus: *De doctrina christiana* I 5, Migne PL 34, 21.

⁹¹ Vgl. N. v. C.: *De docta ignorantia* I 7ff., S. 14ff. u. ö.

⁹² Platon: *Tim.* 35a: „Aus beiden, nämlich aus der unteilbaren und immer sich gleichbleibenden Wesenheit und sodann derjenigen, welche an den Körpern teilbar wird, mischte er sie (die Seele) als eine dritte Art von Wesenheit zusammen.“

⁹³ Vgl. N. v. C.: *Excitationes V ex sermone „Suscepimus Deus misericordiam tuam“*, fol. 92r-v = Koch CLXV: ... *Vis illa, quae mens est, est vis viva copulativa seu unitiva, nam in se omnia unit et simul omnibus unitur. Spiritus enim est vis unitiva.*

Kapitel XII

⁹⁴ Vgl. Die Anmerkung zum Text 38.

⁹⁵ Vgl. dazu Platon: *Phileb.* 30a und *Timaios* 41 a.

⁹⁶ Plotin: *Enneaden* II 8, 5.

⁹⁷ Vgl. I *Timot.* 6, 16: „der allein die Unsterblichkeit besitzt und ein unzugängliches Licht bewohnt, den kein Mensch gesehen hat, noch sehen kann; welchem sei Ehre und ewige Herrschaft, Amen.“ (Allioli)

Kapitel XIII

⁹⁸ Platon: *Tim.* 27d, 30b, 41d; und Aristoteles: *Metaphysik* IX, 1047 B.

⁹⁹ Vgl. dazu Ernst Hoffmann: *Platonismus und Mystik im Altertum*. Sitz.Ber. der Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1935.

Kap. VII. — Platons Ideen legt der Laie im Gespräch hier als das Wissen des ausführenden Demiurgen, des „zweiten Gottes“ in neupythagoreischer Weise dar.

¹⁰⁰ Platon: *Tim.* 35a; Plotin: *Enneaden* IV 3, 8.

¹⁰¹ Aristoteles: *De anima* 13, 406 B 25ff. und *Metaphysik* XII 6, 1071 B 37.

¹⁰² Vgl. N. v. C.: *De docta ignorantia* II 3, S. 72, 16ff. und ferner, was Ernst Hoffmann über *imago Dei* sagt in den *Cusanus-Studien* I, Sitz.Ber. der Heidelberger Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1929/30, S. 80ff. Außerdem von demselben Verfasser: *Gottesschau bei Meister Eckehart und Nikolaus von Cues*, a. a. O., S. 1040—1045.]

¹⁰³ Vgl. Platon: *Phaed.* 85 e ff.

Kapitel XIV

¹⁰⁴ Die Milchstraße hielt man für eine sinnlich erkennbare Ausstrahlung des obersten Feuers. Und das oberste Feuer hat

zur Weltseele etwa das Verhältnis wie nach gewissen physischen Vorstellungen das Gehirn oder Herz zur menschlichen Seele. Vgl. hier die ausführliche Anmerkung von Ludwig Baur zur lateinischen Ausgabe der Schrift.

¹⁰⁵ Die hier von Nikolaus von Cues gebrauchten Formulierungen sind neuplatonisch.

¹⁰⁶ Diese Behauptungen finden sich weder bei Platon noch bei Proklos. Durch hellenistische Platonbetrachtung unter aristotelischem Einfluß sind die Lehren beider Philosophen so vereinigt, daß sie sich wie Aszendenz und Deszendenz ergänzen.

¹⁰⁷ Über die Areopagitische Hierarchie vgl. J. Kroll: Die Lehren des Hermes Trismegistos, a. a. O., S. 60ff.

Kapitel XV

¹⁰⁸ Vgl. zum ganzen Kapitel N. v. C.: De coniecturis II 16, fol. 61^r—63^v.

¹⁰⁹ N. v. C.: Der Laie über die Weisheit I, Philos. Bibl. Bd. 216a, S. 56f.

¹¹⁰ In dem gemusterten Fußboden sind die geometrischen Figuren nicht in der ihnen eigentümlichen Seinsweise (rationabiler), sondern in der Materie.

¹¹¹ Aristoteles: Physik IV 11, 219, 220 und 223; ferner VIII 1, 251 B 12.

¹¹² Darüber handelt die Einführung S. XXXII.

LITERATURNACHWEISUNG

Der Übersetzungstext richtet sich nach der kritischen Textausgabe der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Nicolai de Cusa Opera Omnia V, L. Baur, Leipzig 1937; über das Handschriftenverhältnis und die frühen Drucke vergleiche dort p. V—XXXII.

Eine vollständige Übersetzung des *Idiota de Mente* (mit Textwiedergabe nach der Kueser Handschrift 218 durch Joachim Ritter): *Der Laie über den Geist* gab Heinrich Cassirer in *Individuum und Kosmos*, Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig/Berlin 1927, S. 204—297.

Auf die übrigen Schriften des Nikolaus von Kues wird, soweit sie dort erschienen, verwiesen nach der Heidelberger Akademie-Ausgabe in der Philosophischen Bibliothek Felix Meiner Leipzig; das betrifft vor allem *De docta ignorantia*, Bd. I, E. Hoffmann u. R. Klibansky, Leipzig 1932, und *Apologia doctae ignorantiae*, Bd. II, R. Klibansky, Leipzig 1932. Oder die Angaben beziehen sich auf die deutsche Übersetzungsreihe, im gleichen Verlag erschienen, im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Ernst Hoffmann. Das betrifft: *Der Laie über die Weisheit*, Phil. Bibl. Bd. 216a, E. Bohnenstädt, Leipzig 1936; *Der Laie über Versuche mit der Waage*, Bd. 220, H. Rogner-Menzel, 1942; *Der Beryll*, Bd. 217, K. Fleischmann, 1938; *Vom verborgenen Gott*, Bd. 218, E. Bohnenstädt, 1940; *Von Gottes Sehen*, Bd. 219, E. Bohnenstädt, 1942; *Sichtung des Alkoran I*, Bd. 221, P. Naumann, 1943; *Vom Können-Sein*, Bd. 229, E. Bohnenstädt, 1947. Weiterhin betreffen Hinweise die Cusanus-Texte und -Studien der Heidelberger Akademie-Abhandlungen, Phil.-histor. Klasse: *Texte I Predigten: 2./5. Die Predigten im Geiste Eckharts*, J. Koch, Heidelberg 1937; *6. Die Auslegung des Vaterunsers in vier Predigten*, J. Koch und H. Teske, 1938; *Cusanus-Studien: I Das Universum des Nikolaus von Cues*, E. Hoffmann, 1930; *V. Der Name des Nikolaus von Cues in zeitgenössischer Etymologie*, M. Honecker, 1940. Soweit die Schriften des Nikolaus von Kues noch nicht lateinisch oder deutsch herausgegeben worden sind, wird auf den Pariser Druck von 1514 verwiesen; auf diesen beziehen sich die Folio-Angaben am Rande der Übersetzung.

Schriften, die für die Traditionsandeutungen berücksichtigt worden sind, und solche, die in die Probleme der Schrift *Der Laie über den Geist* einführen, sind folgende:

- Albertus Magnus: De creaturis II, zitiert nach: A. Schneider, Die Psychologie Alberts des Großen, Beitr. z. Phil. u. Theol. d. MA.s IV 5, Münster 1903.
- Aristoteles: Metaphysik, übers. v. H. Bonitz, Berlin 1890; De anima, übers. v. A. Busse, Leipzig (Phil. Bibl.) 1911; Physik (IV), hrsg. u. übers. v. C. Prantl, Leipzig 1854.
- Augustinus: De doctrina christiana, Migne P. L. 34, 21.
- Boeckh, A.: Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst Bruchstücken seines Werks, Berlin 1819.
- Boethius, M. M. S.: De institutione musica; De institutione arithmetica, hrsg. v. G. Friedlein, Leipzig 1867.
- Cassirer, E.: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Studien der Bibl. Warburg, Leipzig/Berlin 1927.
- Dante: Monarchia, dt. von Wolfram v. d. Steinen, Breslau 1926.
- Diels, H.: Fragmente der Vorsokratiker³, Berlin 1912.
- Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen III, VIII, Leipzig (Phil. Bibl. Bd. 54) 1921.
- Dionysius Areopagita: Über die göttlichen Namen, übers. v. J. Stiglmayr, B. K. V. Bd. II 2, München 1933.
- Eckhart: Von dem edlen Menschen, Kleine Texte 55, hrsg. v. Lietzmann, Bonn 1910.
- Falkenberg, R.: Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus, Breslau 1880.
- Feigl, M.: Vom incomprehensibiler inquirere Gottes, Divus Thomas, Freiburg i. d. Schw. 1944, S. 321—38.
- Gandillac, M. de: La philosophie de Nicolas de Cues, Aubier 1941.
- Grüning, G.: Wesen und Aufgabe des Erkennens nach Nikolaus Cusanus, Quedlinburg 1902 (Progr.).
- Herbst, L.: Das organische Formprinzip im Weltbild des Nikolaus v. Cues, Diss., Berlin 1940.
- Herrlin, A.: Studier i Nicolaus' af Cues filosofi, Lund 1892.
- Hemmerle, P.: Nikolaus v. Cues und Immanuel Kant, Werstein 1907.
- Hoffmann, E.: Das Universum des Nikolaus v. Cues, s. o.; — Platon und die Mystik des Altertums, S. B. HeidAk, Phil.-hist. Klasse, 1935.
- Nikolaus von Cues, in Die großen Deutschen (hrsg. v. W. Andreas und W. v. Scholz), Berlin 1935, I, S. 246—66.
- Gottesschau bei Meister Eckehart und Nikolaus v. Cues, Festschrift für H. Zangger II, Leipzig/Stuttgart 1935.
- Die Reformation der Philosophie am Ausgang des MA.s, in Vorländers Gesch. d. Philos. I⁸, 1939.
- Nikolaus v. Cues und die deutsche Philosophie, Akademie-Vortrag, gedr. in Neue Heidelberger Jahrbücher, 1940.
- Über Platons Symposion, Neue Heidelberger Jahrbücher, 1941.

- Hommes, J.: Die philosophischen Grundlehren des Nikolaus von Cues über Gott und das Verhältnis Gottes zur Welt, Diss., München 1926.
- Humboldt, W. v.: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus, Abhdlg. d. Königl. Akad. d. Wiss., Berlin 1836 (Faksimile-Druck Berlin 1935).
- Jacobi, M.: Das Universum und seine Gesetze in den Lehren des Nicolaus v. Cues, Diss., Berlin 1904.
- Kästner, O.: Der Begriff der Entwicklung bei Nikolaus v. Kues, Diss., Jena 1896.
- Kepler, J.: Die Zusammenklänge der Welten, hrsg. und übers. v. O. J. Bryk, Jena 1918.
- Weltharmonik, übers. und eingeleitet v. M. Caspar, München/Berlin 1939.
- Mahnke, D.: Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Halle 1937.
- Marx, J.: Nikolaus v. Cues und seine Stiftungen, Trier 1906.
- Pastor, L. v.: Geschichte der Päpste seit Ausgang des MA.s I³, Freiburg i. Br. 1901.
- Plato: Werke, zitiert nach den Übersetzungen in der Phil. Bibl. Leipzig, hrsg. v. O. Apelt.
- Plotin: Enneaden (Plotins Schriften), übers. v. R. Harder, Phil. Bibl. 213—215 a, Leipzig 1930 ff.
- Ranke, Fr.: Zum Formwillen und Lebensgefühl in der dt. Dichtung des späten MA.s, Dt. Viertelj.-Schr. f. Lit.-Wiss. XVIII, S. 307—327.
- Rogner, H.: Die Bewegung des Erkennens und das Sein in der Philosophie des Nikolaus v. Cues, Heidelberg 1937.
- Rotta, P.: Nicolo da Cusa, La vita ed il pensiero, Milano 1928.
- Schneiderreit, G.: Die Einheit in dem System des Nikolaus v. Kues, Berlin 1902 (Progr.).
- Speiser, A.: Die mathematische Denkweise, Zürich/Leipzig/Stuttgart 1932.
- Ein Parmenides-Kommentar, Leipzig 1937.
- Übinger, J.: Die Philosophie des Nikolaus Cusanus, Diss., Würzburg 1880.
- Vansteenberghe, E.: Nicolas de Cuse, Paris 1920.
- Zeller, E.: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung I¹, Leipzig 1923.

VERZEICHNIS WICHTIGER BEGRIFFE

Die großen Zahlen bezeichnen die Seiten, die kleinen deren Zeilen in der Übersetzung. Die deutschen Ausdrücke beschränken sich auf Angabe der Grundbedeutungen. In Bedeutungsstufung oder -Nähe oder -Gegensatz verwandte Begriffe sind zusammen gruppiert; dg = durchgehend; hg = häufig; bh = besonders häufig.

absentia (*absentatus*) Abwesenheit 41, 19; 22; 53, 7 ff.

absolutus (*abs. bonitas, aequalitas, entitas, forma, necessitas, nexus, posse fieri* — *p. facere* — *nexus, possibilitas, praecisio, unum infinite abs., veritas*) hg; bes. 12, 14 ff.; 45, 11 ff.; 64, 22 ff.

abstrahere, abstractus (*abstr. forma*), *abstractivus* (*abstr. assimilatio*), *abstracte* abziehen 44, 12 ff.; 45, 13 f.; 58, 32; 75, 26; 28; 85, 18; 23; — *attrahere* 85, 23.

accedere hinzukommen, sich nähern, heranreichen 5, 2; 8, 11; 26, 17; 28, 31; 40, 19; — *inaccessibilis* (*i. exemplar*) 78, 35; 79, 32.

accidens Akzidenz 26, 29; 48, 1; 66, 31; 68, 6; 18; 69, 3; 71, 25; 82, 31 ff.; *contingenter* unbestimmbar 38, 12; 23; *advenire* (*adveniens, adventus*); *venire* sich gesellen, Hinzutretendes dg, bes. 67, 24 ff.

actus Auswirkung, Verwirklichung 24, 15; 17; 27, 22; 32; 47, 3; 55, 13; 16; 56, 35 ff.; 63, 13; 69, 14; 17; *esse actu* (*actu esse* — *possibilität vel possibile esse* 70, 1 ff.) dg; *actualitas* (*act. divina, divinae artis*), *actualis* (*actuale esse*) Wirklichkeit 25, 29; 38, 33; 48, 10; 16; 79, 20; 26.

acuties (*ac. indivisibilis, simplicissima*) Spitze 30, 24; 32; *acutus* (*acute*) scharf, -sinnig, -sichtig 30, 33; 32, 32; 34, 17; 36, 31; 52, 22.

adaequatus (*adaequare*) entsprechend 2, 21; 17, 5; 14; 54, 11; 59, 15 f.; 73, 23; 29; *convenire* (*conveniens, convenienter*) zusammen, übereinstimmen, angemessen 22, 2; 27, 28; 31, 13; 45, 10; 50, 15; 32; 73, 22; 74, 26; 85, 35; *congruus* 11, 20; 35, 9 ff.; 72, 14.

adminiculum Beihilfe 88, 21; *auxilium praestare* 7, 3; *adiuvare* 71, 29.

admirari; mirari (*admirandus, mirus, mirabilis, mirabiliter*); *admiratio* bewundern; das Staunen dg.

admittere; assentire; concedere; consentire bereit sein, zustimmen, zugeben dg; — *dissentire* 12, 31; 40, 10; *repugnare* (*repugnantia*) 70, 4; 6; *reprehendere* (*irreprehensibiliter*) 25, 19; 36, 34.

- aequalitas* (*aeq. essendi, entitatis*; *aeq. — inaequalitas*; *aeq. — unitas*), *aequalis* bes. 22, 7 ff.; 36, 10; 37, 28 f.; 38, 3; 43, 35; 60, 14; 65, 15 ff.; 70, 21; 26.
- aeternitas* (*aet. simplex, simplicissima*); *aeternus* (*aet. complicatio, mens*) ewig, göttlich dg, bes. c XI; *perennis motus* 39, 31; — *nunc* das Jetzt 23, 8; 58, 6 f.
- affirmare*; *asserere* (*assertio*); *dicere*; *proferre*; *recitare* behaupten, vorbringen, wiedergeben hg; *exprimere* (*expressus*) 8, 27; 22, 3; 67, 15; 72, 7; 81, 18; *attribuere* 65, 13; 15; *fateri* 8, 19; 12, 11; 27, 13; *praedicare* 49, 17; — *negare* leugnen 15, 16; 16, 12; 19, 35; 63, 24; 85, 13.
- albedo* (*albus*) die Weiße Bsp. 56, 29 f.; 68, 3; 69, 28; 30.
- alteritas* (*alt. — unitas*; betontes *aliud*; *aliter*) Andersheit 38, 14 ff.; 40, 2; 45, 8 f.; 46, 3; 56, 16; 63, 29; 86, 34.
- altus* (bes. *alta*); *primus* = *infimus*; *altior*; *superior*; *summus* etc. Höhe, viel dg.
- anima* (*a. una communis nostrarum complexiva, intellectiva, int. una, a. seu natura*, bes. *a. mundi*); *animare*; *animatio* Seele hg, bes. 51, 6 ff.; 73, 10 ff.; c. XIII 76, 2 ff.
- animal* (*animalitas*; *animativus, animalis*) Lebewesen, tierisch 10, 15; 28, 20 ff.; 32, 4; 43, 3; 67, 17 ff.; *bruta* 1, 30; 26, 21; 28, 20 ff.; 43, 4.
- applicare* an-, verwenden 12, 34; 13, 28; 31, 7; 12; 32, 18; 42, 14; 62, 31.
- aptitudo* (*apt. concreata*); *aptus* Geeignetheit, Fähigkeit 32, 2; 18; bes. 35, 8 ff.; 39, 30; 40, 12; 49, 5; 80, 32; 81, 10; 84, 7; *adaptare* 46, 19; 61, 22.
- arbitrari*; *censere*; *credere*; *opinari* (*opinio*); *putare* glauben, halten für dg; *fides* 5, 31; 6, 2 ff.
- ars* (*a. absoluta, architectonica, citharizandi, coclearia, creativa, creatrix, divina, executorialis, fabrilis, humana, imitatoria, infinita, mechanica, pictoria, pictoris, pingendi, statuaria*) Kunst, Handwerk hg, bes. 11, 25 ff.; 12, 34 ff.; 76, 33 ff; *artifex* Künstler 42, 5; 13; 77, 13; 29.
- arteria* Arterie 41, 28 ff.; c. VIII, bes. 51, 7 ff.
- ascendere* (*asc.*; *reverti — descendere*; *ascensus — descensus*) emporsteigen 81, 20 ff.; 82, 24; 85, 8.
- assimilare* (*assimilativus, assimilatio*) angleichen hg, bes. 41 1 ff.; 42, 31 ff.; 65, 33 ff; *conformare* (*conformativus, conformis*) sich angleichen, gestalten nach 21, 31; 41, 22; 25; 42, 2; 44, 34; 53, 11; 59, 35; bes. 78, 32 ff.; 81, 34.
- astronomia* Astronomie 61, 3; 62, 9.
- atomus* Atom 56, 26 ff.
- atingere* (*atingibilis*) herankommen, begreifen, erreichen dg; — *inatingibilis* 28, 1 f.; 35, 2.
- auctor numeri* Urheber 86, 6; *auctoritas* 32, 28.
- bonitas absoluta* (*bonus*) Güte 25, 18; 87, 32.
- cadere* (*c. sub determinato numero, sub magnitudine vel multi-*

- tudine, sub sensu, sub vocabulo* (bes.); *in intellectu, in ratione*) fallen unter, auftreten in dg, bes. c. II.
- camera illuminata* Zimmer Bsp. 75, 1 ff.
- candela* (*c. ardens* — *extincta*) Kerze Bsp. 70, 11; 75, 1 ff.
- capacitas* (*capere*) Fassungsvermögen 11, 23; 59, 10; 70, 27; 73, 20; 74, 17.
- cera flexibilis* Wachs Bsp. 42, 2 ff.; 70, 9.
- certus* (*c. scientia*), *certior* gewiß 88, 13; 28; *fortis* 25, 11; — *incertus* 43, 22.
- circulus* (mit *centrum, circumferentia*) Kreis Bsp. 43, 34 ff.; 45, 22; 86, 30; *circinus vicus* Zirkel 59, 25; 30; *sphaera* Kugel 28, 9; 86, 29.
- citharoedus* Zitherspieler 25, 3; *cithara* (*citharizari, citharizandi ars*) 80, 22 ff.
- claritas camerae* Helle 75, 10; *clarus, clare* klar, deutlich dg.
- coclear* (*c. exscindere; c. perfectum, perpulchrum, specularē; coclearis concavitas, convexitas, columnaris forma, manubrium*) *coclearius ars; coclearitas* Löffel, -Schnitzkunst Bsp. 7, 18; 28; 8, 7; 11, 25; 12, 34; bes. 13, 3 ff. und 31, 9 ff.; 61, 20 ff.; *lignum* (*l. nobile, valde unitum*) Holz 55, 18; 61, 21.
- cogitare; praeexcogitare; cognoscere* (*cognitus, notus, cognitio*) denken, sich vorstellen er-, kennen dg.
- coincidere* (*c.: divisibilitas cum indivisibili unitate, explicatio cum complicatione, velle cum exequi*); *coincidentia* (*c. unitatis et alteritatis*) zusammenfallen 18, 21; 34, 15; 77, 5; 79, 26; 86, 33 ff.
- colligere* (*collectio; collective*) summieren, zusammenfassen 36, 18; 21; 39, 23; 61, 12.
- collocutio; colloquium* (*c. sanctum, dulcissimum*); *sermo* (*s. delectabilis, longus*); *loquela* (*loqui*) Gespräch dg, — *silentium* 41, 7.
- color* Farbe 13, 22; 28, 18; 42, 22 f.; 68, 2.
- communicare* (*communicata relucencia*) mitteilen 87, 29; 31; 34; — *incommunicabilis* 14, 1; 15, 24; 45, 14; 19; *augere* 8, 2; 9, 2; — *minuere* 75, 5.
- comparare* (*comparatio*) vergleichen 27, 21; 60, 9; 61, 29.
- complecti* (*complexivus*) umfassen 58, 29; 63, 11; 73, 13; 74, 15; 83, 5; *includere* 57, 26; 62, 21; *continere* enthalten 31, 30; 62, 7; 9; 76, 16; *complexio* (bes. *complexionis necessitas*;) Geschick, Kausal-, Zusammenhang 39, 28; 44, 9; 18; 45, 34; 46, 31; 50, 10; 58, 27; 31; 60, 5; 76, 29; 85, 20.
- complicare* (*c. idem et diversum; c. — explicare*), *complicativus* einfalten, einbeschließen, umfassen; *complicatio* (*c. aeterna; c. — explicatio*) Einfaltung, Einbeschließung, Inbegriff 1, 22; 2, 20; c. II—IV dg, bes. 22, 11 ff.; 40, 15; 54, 8; 10; bes. 57, 12 bis 58, 30; 86, 18; bes. 87, 2 ff.
- componere* (*componentia; compositus, c. — incompositus; possibilitas essendi aliquid — forma — compositum*), *compositio* zusammensetzen dg, bes. 33, 24 ff.; 66, 23 ff.; 71, 1 ff.

- comprehendere* (*comprehendendi modus, vis*), *comprehensio* (*c. veritatis*) auffassen, erfassen dg, bes. 52, 33 ff.; 71, 1 ff.
- conari* (*conatus*); *niti* versuchen, wollen 13, 25; 16, 22; 17, 24; 46, 8 (Kraft).
- concipere* (*conceptibilis*), *conceptus* (*c. divinus*; *conceptio*) sich denken, vorstellen, erfassen, begreifen hg bes. 47, 9 ff.; Vorwurf 35, 20; (göttl.) Entwurf bes. 77, 2 ff.
- concordari* (*concordantia*) einig sein, in Übereinstimmung 1, 14 f.; 14, 23; 35; 16, 34; 17, 26; 18, 8; 19, 18; 30; 55, 30.
- confirmare* festigen 84, 15; *fixus* 85, 30.
- confundere* (*confusus, confuse*) undeutlich machen; verworren, ununterschieden 26, 3 ff.; 28, 8; 29, 2; 29, 41, 22; 43, 4; 46, 4; 52, 33; 53, 15 ff.; 61, 9; 67, 18.
- conicere*; *coniectura* (*c. physica, logica*) mutmaßen 9, 13; 20; 14, 32; 16, 27; 28, 2; 31, 4; 36, 34; 43, 10; 19; 76, 11.
- coniungere* (*coniunctus*), *coniunctio*; *iungere* (*iunctura*) zusammenhängen, verbinden, Zusammenfügung 6, 23; 40, 28; 54, 25 ff.; 55, 33 f.; 56, 1; 27; 73, 33; *adiungere* (*adiunctus*) beigesellen 53, 1; 66, 1; *addere* 31, 28; 32, 6; 55, 32; — *disiunctio* 23, 15.
- connatus* angeboren, unser 25, 22; 88, 3; *compaginatus* 86, 28 f.
- connexio* (*connexus*) Verknüpfung 37, 28; 38, 4; *c. — divisio* 63, 20 f.; 67, 26 ff.; *materia = possibilitas essendi — forma — connexio seu connexus = compositum* bes. 69, 18 ff.
- considerare* (*consideratio*) betrachten dg, bes. c. XI; *speculatio* (*sp. theologica*) 7, 33; 46, 12; *deliberare* 8, 22; *perpendere* 51, 26.
- consistere* beruhen auf, ausmachen 34, 7 f.; *constituere* bestehen, werden aus, anbringen 19, 7; 34, 7 f.; 36, 16; 38, 11; 43, 3; 55, 28; 56, 2; *constare* 56, 15 f.; 71, 32; 72, 2.
- continuum* (*continuatus*), *continuatio* das Zusammenhängende 9, 11; 56, 27; 33; 80, 7.
- contraria* (*contrarius modus*) Entgegengesetztes 25, 34; 26, 4; 16; 46, 30; 81, 22.
- convertere*; *anhelare*; *tendere*; *vergere* zuwenden, -streben, zielen auf 6, 12; 11, 24; 13, 2; 16, 23; 46, 9; 82, 14; *cura* 6, 12; *advertere*; *attendere* gewahren, beachten, sich versteifen auf 19, 31; 25, 16; 36, 25; 38, 10; 46; 50, 14; 58, 22 f.; 59, 20; 23; 67, 9; 14; 68, 33 ff.; 85, 16; 87, 17; — *incuria*; *aversio* 84, 9 f.; *declinare* 25, 20.
- corpus* (*c. adaequatum, adaequate proportionatum*), *corporeitas*; *corporalis*, *corporeus* — *incorporee* Körper, stofflich dg; *incorporare* 24, 34; 27, 17.
- corruptio* (*corruptibilis*) Zerfall; zerstörbar 38, 27; 86, 5 f.; *degenerare* entarten, herabsinken 81, 24; 26; 82, 5; 10; — *incorruptibilis* (*incorruptibilis*) Unzerstörbarkeit 2, 4; 3, 7; 32, 13; 38, 8; 19; 84, 29; 86, 2; 87, 28.
- creare* (*creatus, creativus*); *creator*; *conditor*; *creatrix*; *creatio* (*cr. mentis nostrae*; *productio rerum*); *concreare* (*concrea-*

- tus) erschaffen; anerschaffen hg, bes. 24, 2ff.; 78, 14ff.; — *increated* (*i. mens*) 37, 25; 55, 20; 87, 26.
- deficere* fehlen, schwinden 56, 21; 76, 24; 86, 27; 87, 7; 35; *cessare* aufhören bes. 80, 8ff.; *desinere* 31, 34f.; 35, 15; 28f. 74, 19; 80, 24; *obmittere* 76, 23; — *indesinenter* 7, 25; 84, 2; *crescere in infinitum* 56, 35.
- delebilis* (*debilis* 25, 11) — *indelebilis* (*indelibiliter*) hinfällig — unzerstörbar 3, 6; 81, 8; — 3, 5; 76, 16; 81, 6; 83, 18; 35.
- delectatio* (*delectabilis*, *delectabiliter*) Ergötzung 33, 14; 37, 2 46, 14; 63, 31; 67, 13; *dulcis* (*dulciter*) 35, 24; 88, 24; *suaviter* 46, 15.
- dependere* abhängen 80, 16; 23; 85, 7; *suspendere* 80, 5; *pendulus* 80, 4; 9; — *independens* 31, 30.
- descendere*; *degenerare* (*descensus*) herabsteigen, herrühren von; Abstieg 3, 3; 55, 21; 62, 34; 66, 5ff.; 67, 5; 72, 27; 81, 4ff.; 82, 25; 85, 5.
- descriptio viva* (= *mens*), *describere* Abzeichnung 1, 31; 26, 23; 30, 13; 20f.
- desiderium* (*d. mirum*), *desiderare* Sehnsucht 6, 14; 77, 21; 23; 89, 4; *cupere* 27, 34; *expectare* 25, 34; *optare* 50, 33; *requirere* 25, 34; *avide* 46, 21; 59, 8.
- destruere*; *rumpere* (*ruptura*) zerstören 31, 33; 35, 10; 80, 13ff.; 87, 4; *abolere*; *interimere* vernichten 75, 28; 87, 30; *evacuare* erschöpfen 86, 8; 11.
- determinare* (*determinatus*, *determinate*) *determinatio* (*definitio* 62, 19; 22;) bestimmen 39, 28; 43, 14; 45, 3; 34; 47, 3; 57, 7; 59, 30; 32; 60, 7; 32; 61, 3; 76, 30; 86, 12; — *indeterminatus* (*ind. possibilitas* = *materia*) 46, 27; 47, 1; 4.
- Deus* (*D. absolutus*, *benedictus*, *infinitus*) Gott dg; *deitas* 65, 6.
- differre* (*differentia*) verschieden sein; Unterschied dg; *interesse* 40, 32.
- discernere* (*discretivus*, *discretus discrete*), *discretio* unterscheiden, -scheiden wahrnehmen; Gesondertheit hg; — *indiscretus* 42, 27; 72, 5.
- disciplina* (*d. magnitudinis*, *numeri*) Schulung, Schullehre, Bildung 50, 16; 20; 60, 32; 61, 5; 7; 62, 9; 82, 20; *discere*, *accipere* 25, 21; 51, 4; *discipulus*; *scholaris* 84, 16; *studium* 15, 11; *quadrivium* 62, 4; 11.
- discurrere*, *discursus* (*d. discretivus*) schrittweise erfassen 15, 15; 28, 34; 29, 2; 11; 23.
- dispositio* (*d. sensuum*) Veranlagtheit, Anordnung 48, 21; 23; 52, 16f.
- distinctio* Unterscheidung 75, 11; *distinctus* unter-, verschieden 12, 10; 47, 2; 74, 32; 75, 3; 82, 9.
- diversitas* (*d. modorum*); *diversus* (*idem et diversum*; *diversa*) Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit, andersgeartete Dinge dg.
- dividere* (*divisus* — *indivisus*); *dividuus* — *individuus*; *dividue* — *individue*; *divisibilis* — *indivisibilis* (*ind. angulus*, uni-

- tas*); *divisive* (— *unitive*); *distributive* 39, 24; *divisio* (— *connexio*); *divisibilitas* teilen, auseinanderhalten, Trennung dg, z. B. 55, 6ff.; 56, 34ff.; 63, 18ff.; 71, 6ff.; verselbständigend: *individuum*, *individualis* Individuum (38, 15; 66, 28; 69, 7.
- divinus* (d. *actualitas*, *ars*, *conceptus*, *harmonia*, *mens*, *natura*, *numerus*, *quidam vivus* d. *numerus*, *providentia*, *semen*, *simplicitas*, *substantia*, *Trinitas*) göttlich dg, bes. 40, 11 ff.
- doctus* (*docibilis*); *instructus*; *litteratus*; *theoricus* gelehrt 5, 25; 8, 20; 60, 22; 84, 26; 85, 1; 89, 1; *doctrina* Lehre, Bildung 19, 29; 50, 20; 27; 81, 20ff.; *tradere* Lehre, beibringen 19, 30; 25, 14; 80, 21; 30; *secta* Richtung 16, 29.
- domus* (*parietes* — *tectum*) Haus Bsp. 34, 3ff.
- ducere* leiten 32, 29; 37, 6; 49, 27; *dirigere*, *directio* 51, 11f.; 52, 14; 21; *rex* 21, 5; *adducere* beiführen, bedingen 7, 27; 9, 5; 11, 16; 75, 20; 81, 10; 88, 4ff.; *inducere* hineinbringen 31, 17; *perducere* bringen, gelangen zu 84, 18; 89, 5.
- educere* hervorbringen (— mit sich wegnehmen 75, 7; *exportare* 75, 4; 6) 13, 9; 32, 3; *elicere* herausarbeiten, -bekommen 22, 32; 31, 13; 43, 8; 61, 23; *exserere* zustandebringen 2, 11; 19, 4; 39, 4; 40, 22; 41, 11; 44, 14; 86, 18; 25; *profundare* (*profundus*, *profunde*) herausarbeiten 11, 13; 15, 12; 16, 18; 88, 25; *penari* herausgewinnen 16, 2; 66, 11; 85, 35.
- elementum* Element, Vorausgegebenes, elementar 52, 12; 18 72, 2; 81, 23; 82, 1ff.; 85, 4; 8. *aër* (a. *fumosus*, *spissus*, *tenuis*; *fumositas*) 51, 29ff.; 52, 8ff.; *aetherea* 52, 8; — *aqua* (*aquea*) 52, 10; 24; — *igneus* 52, 7; 16; — *terra* (*terreus*) 27, 28; 52, 24; *mineralia* 23, 30; *caelum* (*caelestis*) 86, 9; 13; *galaxia* 3, 2; 81, 3; 14f.; *planeta* 3, 3; 81, 4; 15.
- elevare* erheben 16, 34; *ferri* 59, 5; *rapi* 6, 15.
- ens* (e. *non-enter*), *entia rationis*; *entificativum* Seiendes, (Verstandes-)Dinge 14, 34; 15, 18; 16, 1; 20, 24ff.; 41, 2; 45, 29; 82, 35; 83, 29.
- entelechia* Entelechie 39, 11.
- entitas* (e. *absoluta*, *varie participata*; *rerum*) das Seiende, Seinsheit 20, 23; 21, 2; 37, 27; 29; 38, 3; 21; 45, 29; 32; 65, 23f.; 66, 5; 72, 16.
- essentia* (*ess. dividua et individua*; *speculi*) Wesen, -heit 2, 5; 31, 31; 32, 14; 38, 19ff.; 39, 11; 65, 29; 66, 15; 77, 15; 79, 25f.
- evenire* werden draus 89, 35; *devenire*; *provenire* gelangen zu 50, 21; 51, 14; 56, 35.
- evolutio* Entwicklung 56, 18ff.; *extendere* (*extensus*), *extensio* ausweiten 56, 9; 14; 59, 31; *protrahere* (*trahere*), *protractio* ausziehen, fortsetzen 57, 22; 24; 29; 60, 19; — *contrahere* 59, 31.
- excitare* (*excitatio*); *incitare*; *impellere*; *stimulare* (*stimulus*) anregen 2, 22; 5 23; 6, 28; 8, 15; 24, 18ff.; 25, 25; 31; 30, 18; 41, 28; 44, 19; 24; 47, 22; 51, 25ff.; 54, 13; 79, 7; 18ff.; 84, 8; 89, 4.

- exemplar* (*ex. adaequatissimum, inaccessibile, ineffabile, praecisum, primum, simplicissimum, primum ex. rerum; ex. — imago; ex. rerum — imago rerum — ex. notionum*), *exemplaris, exemplatum* Urbild dg, c. II—VI hg, bes. 17, 5ff.; 30, 5ff.; 36, 35ff.
- exemplum* (*ex. congruum*) Beispiel 8, 1; 17, 13 (Urbild); 30, 32; 72, 14; 75, 19; 78, 13; 17; 80, 3; 17; *paradigma* (*paradigmatische*) 12, 32; 31, 5.
- exequi* (*executor, executorialis, executio*) ausführen, bes. 76, 21ff.; *oboedire* gehorchen 76, 31; 77, 3.
- exercitium* Tätigkeit 7, 28; *officium* Verrichtung 1, 6; 5, 5; 9, 35; 10, 3; 27, 3; 73, 21; *setractio* Beschäftigung mit 84, 10; *versari* 7, 24; 13, 31; 14, 31; 16, 20; 33, 14.
- exitus* Austritt 52, 27; *egredi* 47, 18.
- experiri*; *experientia* erfahren 8, 15; 9, 4; 10; 25, 23; 26, 31; 27, 1; 28, 34; 39, 17; 32; 54, 1; 69, 1; 75, 3; *experimentum* (*exp. indubium*) Versuch 9, 1; 88, 27.
- explanare* (*explanatio*) erörtern, erklären 17, 2; 19, 28; 33, 16; 46, 23; 54, 23; 78, 12; *planus* (*planissime*) 11, 22; 79, 34; *exponere* 40, 7; 46, 26; 47, 18; 54, 16; 60, 21; *discutere* 76, 8; *laudare* 16, 18; 54, 2.
- explicare* (*expl. — complicare; explicativus*); *explicatio* (*expl. — complicatio; compl. — expl. — imago*) entfalten 1, 21; 13, 18; 22; c. IV dg, bes. 21, 20—23, 35; 27, 30; 37, 26; 38, 1; 56, 24; bes. 57, 18—58, 25 und 87, 6ff.
- facies* (*seu notitia*) Anblick 21, 8; Antlitz 59, 18f.
- facilis* (*f. reddere; facile*) leicht 8, 2; 17; 16, 33; 69, 16; — *difficilis* (*difficulter*) schwer 62, 35; 71, 23ff.
- flexibilitas* (*fl. viva; flexibilis*) Geschmeidigkeit 42, 2ff.; 44, 26ff.; *fluidus* fließend 84, 24; *flexio* (*inflexus, inflexe*) Abwandlung 82, 33; 83 4; 9.
- figurare, figura* (*f. geometrica, mathematicalia*). *figuralis* gestalten 13 7ff.; bes. 19 4ff.; 35 3; 42 11; 43 34; 44, 5; 30; 60, 10; 86, 26; *configurare* (*configurativus, configurabilis*) *configuratio* (*c. grossus*) nachbilden 21, 32; bes. 42, 5ff.; *ingere* 61, 25.
- finis, finire* (*finitus, f. — infinitus*) Grenze, Ziel 6, 3; bes. 12, 2ff.; 57, 5; 70, 33; 85, 9; 87, 24; *limitatio* 46, 19; 78, 35; — *infinias* (*inf. imaginis*), *infinitus, infinibilis, infinite* Unendlichkeit dg, bes. 12, 10ff.; 17, 2ff.
- forma* (*f. abstracta, adveniens, corporea, discretiva, humana, ineffabilis, infinita, movendi, notionalis, prima, simplicissima, solum una et simpl., specularis; f. coclearitatis, coclearis, prima coclearis, rationis, rerum, omnium rerum; f. — materia, f. — materia = possibilitas essendi — connexio = compositum*), *formare; informare* (*formatus, formativus, formabilis, formaliter*) hg, bes. 13, 11ff.; 14, 5ff.; 17, 3ff.; 31, 14ff.; 66, 22f.; — *informitas, informiter* 67, 19; 84, 5.

- gaudere* sich freuen 50, 2f.; 85, 2; *exhilaratus* 78, 11; *beatus* 83, 33; *felix* (*feliciter*) 88, 34; 89, 4; *fruitio* Genuß 84, 4; 89, 5; *gustus sapientiae* 85, 12; — *formidare* fürchten 8, 21; *peritimescere* 8, 20.
- generalis, decem* (*genera*) *generalissima* allgemein, Kategorien 63, 11; 68, 8ff.; *praedicamenta* 62, 32; *communis* (*c. anima, genus; communia, communiter*) 36, 22; 40, 3; 61, 10; 12; 68, 9; 72, 21; 74, 14; 88, 10; 15.
- genus* (*g. commune, genera speculorum*) Gattung 14, 33; 31, 20; 47, 32; 48, 6; 50, 2; 5; 55, 1; 66, 25; 67, 18; 23; 68, 10.
- geometria* (*geometricus*) Geometrie 57, 19; 60, 10; 61, 1; 62, 9; 85, 26; *angulus indivisibilis lapidis diamantis politissimi* Winkel Bsp. 30, 24ff.; *superficies* (Ober-) Fläche 2, 19; 31, 15; 35, 14; 54, 7ff.; 56, 18f.; *pentagonus* (*fig. quinquangularis*) Fünfeck 19, 15; *poligonus* Vieleck 19, 13; 17; *quadratus* (*costa, diametrum*) Quadrat 34, 24; *tetragonus* (*fig. quadrangularis*) Viereck 19, 13f.; *trigonus* (*triangularitas, triangulus, fig. triangularis*) Dreieck bes. 19, 5ff.
- gradus* (*gr. intellectuales, novem; corporalis naturae*); *chorus* Stufung 83, 17ff.
- habitus* (*h. conveniens, harmonica; corporis, semitonii et medietatis duplae*) Verhältnis 34, 20ff.; 73, 23.
- haesitare* (*haesitatio*) zweifeln 11, 26; 12, 8; 79, 8; 85, 12; 21; — *indubius* (*indubitatus, indubie, proculdubio*) unbezweifelbar 6, 11; 25, 16; 88, 10; 27.
- harmonia* (*h. divina, intellectualis, rationalis, sensibilis*), *harmonicus* Harmonie 2, 6; 25, 5; 32, 14; 34, 18f.; 35, 23ff.; 39, 8; 18; 40, 13ff.; 80, 19.
- humanitas* (*humanus*); *homo* Menschsein dg, bes. 15, 29ff.
- idea* Idee 13, 4; 15, 19; 16, 24; 17, 7.
- identitas* (*id. mentis, proportionis*) Selbigkeit 22, 32; 23, 12; 73, 26; 28; 87, 2 (*idem*).
- idiota* Laie hg.
- ignorare* (*ignorans*) nicht wissen 6, 26; 8, 14; 11, 6; 29, 20; 25; 61, 33; 35; 74, 29; 81, 27; *nescire* 29, 12; 32, 26; *ignotus* 21, 5; 77, 22; *incognitus* 57, 8.
- imaginatio, imaginari* (*imaginativus, imaginabilis*) Vorstellung 30, 1; 41, 17f.; 42, 25; 53, 1ff.
- imago* (*im. creata, viva, imperfecta — mortua, perfecta; aeternitatis, artis, artis divinae, viva artis infinitae, complicationis aeternitatis, prima complicationis simplicitatis infinitae, creatoris, viva Dei, formarum, numeri divini, divinae Trinitatis, unitatis unientis; im. — explicatio — complicatio; — exemplar*) hg, bes. 20, 11—21, 18; 21, 21—23, 35; 58, 23ff.; 78, 20ff.; 87, 14ff.
- immergere* (*immersus corpori*) eintauchen 43, 1ff.; 78, 8; *im-mixtus* 51, 7.
- imitari* (*imitatoria, imitatio*) nachahmen 13, 9; 13f.; 37, 9; 49, 7ff.; 79, 1; 10.

- immortalitas* (*i. mentis*), *immortalis* Unsterblichkeit 3, 7; 6, 9; 19; 75, 30; 84, 29; 32; 85, 13; 34; 88, 8f.; 14; — *mors* 6, 13; 73, 16; 82, 3.
- imponere* belegen, anbringen 1, 10; 10, 10; 11, 11; 20; 14, 13; 18; 16, 8; 17, 10; *impositio* 11, 18f.; 14, 11ff.; *instituere* 11, 10; *imperare* (*imperium*) 76, 27; 31; *lex* (*l. scripta, viva*) Gesetz 30, 11.
- incontractus* nicht konkret 59, 21f.; 60, 12f.
- ineffabilis* unsagbar bes. 17, 10ff.; *inexpressibile* das Unausdrückbare 78, 18.
- innesse* (*inhabitare; intus existens*) innewohnen 37, 3; 42, 11; 65, 14; 75, 30; 78, 22f.; *internus* 26, 31; — *exterius* (*exteriora*) 30, 10; 51, 54; *ab intrinseco* 42, 13.
- infundere* eingießen 79, 35; *diffundere* (*diffusus*) 51, 7ff.; 52, 1; 53, 5.
- initium; inchoatio essendi; incipere* Anfang 24, 33; 30, 16; 48, 19; 49, 32; 63, 17; 81, 17; 83, 31; 84, 17.
- inquirere* (*inquisitio*) erforschen 6, 8; 8, 5; 13; 15, 12; 14; 16, 17; 25; 44, 25; 85, 28f.; *scrutari* 10, 22.
- instrumentum* (*i. animae, motuum caelestium, sensuum, sentiendi, tactus*); *uti pro instrumento* (*uti anima, seipsa anima, corporeo, spiritu*) Werkzeug; gebrauchen 13, 27; 14, 1; 31, 12; 43, 32; 45, 17; 51, 16; bes. 52, 2ff.; 86, 13.
- integritas* (*int. rei*), *integer* Vollständigkeit bes. 60, 26ff.; 62, 10.
- intellectus* (*int. altissimus; discretionis*), *intelligere, intellectus* (*int. vita*), *intellectivus* (*int. anima, motus mentis*), *intelligibiliter*; — *intelligentia* — *intelligibilitas* — *intellectibilitas* (*intellectibilis*) Vernunft, vernunfthaftes Erkennen — Einsicht, Anschauung — Vernünftigkeit, ganz Einsicht, reine Einsicht — einsichtige, reine Geistigkeit hg, bes. 36, 7ff.; 47, 10ff.; c. XI—XIV.
- interire* (*interitum*); *perire* untergehen 38, 26; 85, 11; 88, 27.
- intuitio* (*i. mentis*), *intueri; inspicere* Schau; an-, er-, hinschauen 16, 23; 18, 1; 30, 27; 37, 17; 21; 45, 1ff.; 50, 11ff.; 67, 16; 82, 8; 85, 16.
- iudicium* (*i. discretivum; intellectus*), *iudicare* (*iudicarius; diiudicare*) Urteil, Urteilkraft dg.
- latitudo* Breite 55, 11f.; *longitudo* Länge 55, 11; *soliditas* Dicke 55, 13; 16; 56, 19; *pavimentum* Fußboden 44, 7; 85, 27.
- linea* (*l. praeexcogitata, tripunctalis, quadripunctalis*) Linie 2, 19; 43, 34; 44, 3; bes. 54, 7—57, 33; 72, 12.
- logica* (*ratio seu logica*), *logicus* (*logice*) Logik 16, 16ff.
- locus* (*l. formae, orbis, proportionis*), *locatus* Ort 27, 28; 32, 21; 23; 35, 7ff.; 41, 27; 58, 31.
- lux, lucere, lucidus* (*lucide*); *dilucidare* Licht 6, 14; 24; 18, 17; 25, 28; 31; 29, 14; 18; 42, 30; 78, 12; 88, 1; *lumen* (*l. candellarum*); *illuminatio, illuminare* Helle, Lichtstärke 75, 1ff.; *limpidus* durchsichtig 85, 30; *radius* Strahl 52, 21.*

- magisterium* (*m. invariabile, perfectum, universale*), *magister* Lehr-, Meisterschaft 77, 14; 79, 27; bes. 84, 18 ff.
- magnitudo* Größe 2, 24; 22, 30; 23, 3; 45, 21; 46, 2; 54, 21; 56, 20; bes. 60, 17—72, 12; *magnus* (*maior — minor; magis — minus; magnus — parvus, parvitas; maximus, maxime — minime*) dg.
- manere* bestehen bleiben 35, 15; 50, 5; 75, 2; 86, 12; *permanere* 84, 6; *remanere* 15, 4; 75, 9; 79, 32; 82, 3; *commorari* 81, 13.
- materia* (*m. prima, variabilis; m. — forma; m. — forma — compositum; m. — genus; m. = possibilitas, poss. essendi, poss. indeterminata; modus materiae — modus formae*), *materialiter* Materie hg, bes. 43, 12 ff.; 66, 24 ff.; 69, 18 ff.
- mathematica scientia* (*mathematicalis*) Mathematik 19, 4; 33, 2; 8; 44, 15; *arithmetica* 62, 6.
- mediare; medium; medietas* als Mittleres stehen, Hälfte 12, 28; 24, 21; 27; 38, 32; 42, 32; 53, 18; 54, 28 ff.
- mens* (*m. aeterna, caelestis, divina, humana, immortalis, increata, infinita, nostra, per se, separata, simplex, una in omnibus hominibus; domini; m. = anima intellectiva, imago aeternitatis, im. mentis aeternae, intellectus, quoddam divinum semen, viva et incontracta infinitae aequalitatis similitudo, vita intellectualis se ipsam movens; m. aeterna quasi musicus; m. a mensurando; m. nostra — m. aeterna; divina; non-mens*), *mentalis, mentaliter* Geist bh, bes. 20, 5—21, 31; 32, 12 ff.; 40, 10 ff.; 63, 3 ff.; c. XV; *animus* 37, 1.
- mensura* (*m. absoluta, adaequata, incontracta, viva; mentis, motus, rerum, veritatis*), *mensuratio, mensurare, mensurabilis* Maß dg, bes. 9, 20 ff.; 54, 6 ff.; 59, 5 ff.; 86, 10 ff.; *metrum* 12, 29; — *immensurabilis* 87, 23.
- modus* (*m. altissimus, contrarius, divinus, grossus; attingendi numerum, essendi, dicendi, intelligendi, int. mentis, operandi; comparisonis, compositi, considerationis, formae, inquisitionum, materiae, simplicitatis, universitatis*) Art, Weise hg.
- moles* (*molestia corporea*) Belastung 24, 5; 84, 12; *globus* Masse, Klumpen 28, 8; 72, 5; *grossus* (*g. — subtilis*) grob 42, 19; 27; 52, 24.
- motus* (*m. caelestis, intellectivus, perennis, ratiocinativus, se ipsum movens; caeli, mentis, rationis, vitae intellectivae; motus — quies; m. = discessio*); *motio; motivum; movere* Bewegung, Betätigung, Grund hg, bes. 47, 23; 58, 4 ff.; 86, 8 ff.; *agilis* 51, 23; 53, 5.
- multitudo; multiplicatio* (*multiplicare, multiplicabilis*) Vielheit dg, bes. 60, 17 ff.; — *immultiplicabilis* (*non multiplicabilis*) 13, 35; 73, 27; 78, 26; 29.
- mundus* (*m. instabilis, hoc, variabilis — invariabilis*) Welt 6, 18; 76, 2 ff.; 88, 33; 84, 14 ff.; 88, 6.
- musica* (*musicus*) Musik 35, 20; 62, 7; *tonus, semitonus* Ton 34, 22; 42, 21; 24; 80, 6 ff.

- mutatio (mutare)* Wandel 75, 27f.; — *immutabilitas (immutabilis)* Unwandelbarkeit 43, 27; 31; 50, 17; 72, 25.
- natura (n. abstracta, corporalis, divina, humana, inferior, mentalis, mirabilis, nostra; complicationis, mentis, mirabilis numeri, variabilium), naturalis, naturaliter* Natur dg, bes. 76, 3ff.
- necessitas (n. absoluta — determinata; complexionis)* Notwendigkeit, N. des (Kausal-) Zusammenhanges 39, 26ff.; 44, 8; 17; 45, 3; 34ff.; 50, 10; 12; 58, 26ff.; 60, 2; 5; 76, 28; 31; 85, 19; *necessitare, necessarius, necessario, necesse* notwendig dg.
- nexus (n. absolutus; posse fieri — p. facere — nexus)*, *nectere* Verknüpfung 23, 15; bes. 64, 23ff.; 66, 34; 70, 26; 77, 18ff.; 79, 16; 83, 28.
- nomen (n. ineffabile, praecisum; Dei, praec. omnium rerum); nominabilitas omnium nominum; nominare (nominatus, nominabilis)* Name dg, bes. 14, 7ff.; 17, 15ff.; 18, 10—19, 34; *appellare; nominare; vocare* be-, nennen dg.
- notio (n. actualis, debilis, indebilis, invariabilis; rerum), notionalis, notionaliter* Begriff hg, bes. 24, 2ff.; 83, 34ff.; (begriffll.) Wissen, Kenntnis, Idee 20, 19; 21; 25, 29; 37, 13; 43, 6; 46, 14; 76, 22.
- notitia* Kenntnis 19, 16; 21, 7; 62, 33.
- numerus (n. divinus, determinatus, discretivus, discretus, explicativus, mathematicus, noster, vivus, v. discretivus; ex se ipso compositus, se movens; divinae mentis, nostrae mentis, separatarum mentium; n. = rerum exemplar; non-numerus), numerare (numeratus, numerabilis; — innumerabilis)* Zahl hg, bes. 32, 10ff.; c. XII; 85, 34ff.; 86, 32ff.; *par — impar* gerade — ungerade 33, 35; 34, 28; 38, 15; 74, 24.
- obiectum (obiectaliter)* Betrachtungs-, Gegenstand 21, 9; 24, 18; 28, 12; 41, 29; 33; 79, 6; 84, 2; 10.
- oblivio, oblivisci* Vergessen 24, 6; 76, 23; 83, 35; 84, 5.
- observare* behalten 61, 29; *reservare* bewahren 61, 28; — *perdere* verlieren 24, 14; 34; 84, 9.
- obstaculum (obstare); obsistere; adversari* Gegenstand, Hindernis 7, 33; 24, 20; 28, 8; 11; 41, 29; 42, 1; 51, 24; 26; 52, 3ff.; *offendere (offendibilis)* stoßen 42, 22; 52, 4; *re-, tardare* hemmen 51, 32; 35; 52, 5; 31f.
- operari (operatio)* be-, wirken 2, 35; 24, 17; 25; 73, 15; 76, 4; 13; *opus* Werk 10, 26; 19, 20; 29, 24; 33, 15; 40, 23f.; *labor* Mühe 6, 12; *facere (fieri; f. — videre)* dg; *fabricare* 39, 20; *efficere* 61, 26; 77, 29; 32.
- orator* Redner hg.
- ordo (o. supremus, secundus, tertius; elementorum, naturae) ordinatus* Ordnung 15, 28; 52, 12; 17; 58, 19f.; 61, 27; 65, 6; 12; 82, 4; 88, 21ff.
- organum (organicus)* Organ, Sinneswerkzeug 24, 21; 29; 42, 18ff.; 43, 33; 44, 22; 85, 28; *cellula (c. phantastica, rationalis)* Zelle 53, 4ff.

- oriri; exoriri* entstehen 13, 29; 14, 8; 22, 8; 30, 18; 36, 31; 38, 17; 77, 11; 78, 27; 80, 9; 11.
- ostensio (ostendere); demonstratio* Darlegung, Beweis 37, 2; 38, 9; 62, 17ff.; 63, 31; 69, 13; 85, 34; 86, 14; 88, 7.
- pars (p. actu indivisibilis, substantialis; lineae; p. — totum)* Teil 45, 5; 24; 53, 3; 18; 55, 5; 7; 57, 1f.; bes. 61, 18ff.; 70, 3ff.
- participare, participatio* teilhaben 21, 14; 23, 25; 45, 7; 30f.; — *imparticipabiliter* 83, 1; — *carere* entbehren 25, 2ff.; 29, 4.
- pascere* hereichern 7, 25; *satiare* zufriedenstellen 44, 35; *depascere* 8, 6.
- passio (p. propria; animae, mentis; p. — perfectio)* Eindruck, Beschaffenheit bes. 48, 20—50, 4; 66, 29.
- patere* klar, offenbar sein 11, 34; 12, 16; 18, 22; 33, 22; 87, 9; *patefacere; aperire* 32, 20; 85, 15; *manifestum* 11, 34; 51, 1; 61, 34; 74, 30; — *latere* 9, 4.
- perfectio (p. summa, totalis; coclearis, lineae; p. — passio intellectus), perfectus (passio mentis — perfectus conceptus), perfecte; — imperfectus* Vollkommenheit dg, bes. 48, 20ff.; 57, 9ff.; 78, 31ff.; *praecipuus* 37, 6; *peritus* 51, 1; *perficere, ars perfectoria* vollenden, zustandebringen 13, 12; 14; 29, 14; 31, 28; 57, 14.
- pergere, peragrar* gelangen, durch-, hinüberwandern 24, 16; 84, 21; *subintrare* 51, 31; 34; *transire; transilire* 46, 32; 50, 4; 58, 17; 84, 22; — *transferre* 60, 11; 84, 22.
- persona (singularis)* Person 70, 29; 31.
- plenitudo (arteria plena spiritu)* Fülle 21, 28; 51, 11 ff.
- pluralitas (pl. rerum; — unitas), plures, bes. plura* Vielheit Vielfältigkeit 22, 11; 23; 26, 7; 35, 21; 32; 36, 1ff.; bes. 37, 24ff.; 56, 3ff.; 74, 19; 75, 14 ff.
- ponere* annehmen, an-, hineinversetzen, prägen 19, 10; 24, 9; 52, 35; 78, 7; 81, 23; 82, 1ff.; 85, 6ff.; *proponere (propositum)* 47, 18; 54, 32; *praesupponere* 65, 8; 15; *reponere* 85, 20.
- populus* Volk 6, 26; 88, 3; *natio* 14, 18.
- posse (p. betont; p. fieri — p. facere; absolutum p. facere, p. fieri; p. fieri a virtute infinita unitatis seu entitatis absolutae — p. facere a virtute absolutae aequalitatis — compositio utriusque a nexu absoluto)* können dg, bes. 64, 8ff.
- possibilitas (p. absoluta, determinata, indeterminata; essendi, ess. albedinem, candelam, hominem, pelvim; p. — forma — compositum), possibilis (possibile esse), possibiliter (p. esse); opportunitas* (27, 32) Möglichkeit dg, bes. 46, 27ff.; 59, 35ff.; 64, 8ff.; 69, 20ff.; — *impossibilitas (i. discretionis numeri), impossibile* 12, 9; 44, 3; 67, 7; 75, 22; 77, 21; 87, 30; 33.
- potentia (potens)* Möglichkeit, Fähigkeit, Können, Einwirkung, Macht 23, 2; 6; 26, 27; 64, 26; 77, 9; 78, 34; 79, 16; 26; 80, 10; *omnipotentia (omnipotens)* 77, 2ff.

- praecedere* vorausgehen 15, 26; 33, 26; 61, 31; 62, 1; 65, 7; 12; 82, 4; *praeiacens* 15, 30; — *praemittere* vorausschicken 65, 27; 66, 19; 33; 67, 1; 68, 10.
- praecisio* (*pr. absoluta, infinita; nominis, omnis nominis, rei, veritatis*), *praecisus* (*pr. scientia, veritas*), *praecise* Genauigkeit 1, 10; 16; 10, 10; 11, 5 ff.; 12, 29; 13, 34; 14, 6; 17, 15 ff.; bes. 18, 10—19, 23; 28, 2; 35, 34; 45, 1; 11; genaue Bestimmung 59, 14; genaue Beschaffenheit 79, 31.
- praesentia* (*pr. veritatis*), *praesentare*, *praesens* (*pr. res*), *praesentialiter* Gegenwart, (leibhaftig) gegenwärtig 22, 29; 23, 8; 26, 10; 42, 5; 12; 53, 12; 60, 20; 84, 1.
- praestare*; *indare*; *ministrare*; *offerre* bieten, verleihen 25, 35; 42, 1; 84, 2; 88, 8; *donum* 6, 5.
- principium* (*pr. absolutum, aeternum, unum infinitum; creationis, alicuius rei, rerum*); *causa* 5, 20; 10, 20; 20, 7; — *principiare*, *principiatum* (*pr. primum*) Urgrund, -sprung; — das Gegründete dg, bes. 12, 14 ff.; 33, 4 ff.
- procedere*; *prodire*; *prorumpere*; *emanare*; entspringen, herrühren, -vorgehen 27, 33; 29, 21; 33, 3; 7; 39, 22; 25; 40, 18; 62, 11; 64, 21; 32; 77, 2; 86, 14; *sequi* folgen 38, 12; 50, 1.
- profectus*; *proficere*; *progressus* (*pr. intellectualis*), *progredi*; Vorteil, Fortschritt 5, 3; 6, 30; 8, 7; 24, 9; 11; 58, 21; 60, 32; 84, 8; 17; 85, 3.
- propinquus*; *propius* (*prope*) nahestehend 20, 28; 34, 35; 40, 28; 51, 12; — *recedere* sich entfernen 82, 7; *discessio* 58, 14; *remotus* 11, 3; 81, 10.
- proportio* (*pr. adaequata, conveniens, figuralis*), *proportionatus* Angepaßtheit, Form-, Gestalt-, Maßverhältnis 13, 29; 32; 14, 8; 31, 13; 32; 32, 3 ff.; bes. 35, 5 ff.; 37, 3 f.; 40, 12 ff.; 61, 22; 27; 73, 23 ff.; 80, 11; 20.
- proprium* Eigentümlichkeit 47, 32; 48, 17; 66, 29; *proprietas*, *proprius* (*pr. veritas*), *proprie* angemessen, eigentlich, eigentümlich, zugeordnet dg.
- providentia divina* Vorsehung 76, 24.
- pulchritudo* (*p. exemplaris, imaginis*), *pulchra*, *perpulcher*, *pulchre* Schönheit 28, 30; 31, 18; 37, 2; 40, 15; 44, 23 f.; 46, 18; 54, 2; 81, 11.
- punctus* (*p. indivisibilis, terminalis*), *punctare*; *tripunctalis*, *quadripunctalis* Punkt 2, 19 f.; 22, 30; 23, 1; 45, 21; bes. 54, 6—57, 33.
- quaerere* sich wenden an, verlangen, suchen, sich verschaffen 5, 14 f.; 30, 20; 31, 11; 46, 24; 59, 12; 62, 3; *adire* aufsuchen 6, 19; *petere* fragen nach 51, 5; 72, 14; *properare* hinauswollen auf 11, 7; 12, 30; 54, 15.
- qualitas* Qualität 62, 32; 69, 2; 33; *habitus* (*habituatus*) Beschaffenheit 19, 7; 48, 22; 24.
- quantitas* (*q. determinata*), *quantus* Größe 31, 1; 37, 17; 55, 26 ff.; 56, 2; 57, 3; 59, 30; 62, 31.

- quidditas* Washeit, Wesenheit 10, 26; 26, 6; 34, 34f.; 38, 16; 43, 31.
- quies* (*q. ordinata; q. — motus*); *quiescere* Ruhe 16, 19; 22, 26; 23, 10; 46, 16; bes. 58, 5ff.; 78, 9; 83, 34.
- ratio* (*r. adulterina, bona, confusa, formata, humana, sophistica; r. seu logica; r. — intellectus; r. — intellectus, doctrina — intellectibilitas*), *rationalis, rationabiliter* Verstand hg, bes. 14, 21ff.; 15, 5ff.; 16, 1ff.; 17, 8ff.; 29, 6ff.; c. XIV; Denkkraft, Gedankengang dg; Sinn 20, 6.
- rationcinatio, ratiocinari* (*virtus ratiocinandi*), *ratiocinativus, ratiocinative* schlußfolgerndes, folgerichtiges Denken 29, 17; 42, 28; 71, 33; 35; 86, 18; *concludere* er-, schließen 25, 11; 62, 27; *sylogismus, syllogizare* Folgerung 29, 15; 17; 62, 25.
- recipere* auffassen, zulassen, erhalten, nehmen, erzielen 11, 5; 14, 7; 27, 28; 31, 9; 35, 21; 36, 31; 50, 18; 53, 32; 61, 21; 24; 70, 5; 80, 2; 6; *acquirere* erzielen, erwerben 24, 11; 84, 15; 19.
- recurrere* Appell erfolgen lassen, zurückgreifen 26, 5; 15; — *repercutere* zurückwerfen 51, 25; 27.
- regio* (*r. formae, necessitatis complexionis, invariabilis nec. compl.*) Bereich 32, 22; 58, 31; 85, 19.
- religio connata* Religion 88, 3; *devotio* 5, 10; 6, 3; *orare* 89, 2.
- reperire* (*reperibilis*); *invenire* finden dg; unterscheiden 28, 21; *deprehendere* antreffen 44, 22; *obviare* begegnen 28, 10.
- repraesentatio* Wiedergabe 35, 15.
- res* (*r. grandes, r. intellecta, naturalis, numerata, obstants, sensibilis*) Ding dg, bes. 10, 23ff.; 15, 3ff.; 16, 13ff.; 17, 4ff.; 18, 18ff.; 20, 10ff.
- resolvere* (*resolubilis*), *resolutio* auflösen 16, 33; 73, 16; 74, 14; 16; 86, 32; *dissolvere* 86, 20; 22.
- resplendentia* (*r. actualis; artis creatricis*) *resplendere* 13, 30; 14, 9; 17; 17, 4; 30, 22; 31, 16; bes. 35, 9ff.; 40, 13; 79, 21; *re-lucentia* (*r. communicata; solis, incorruptibilis veritatis*), *relucere* Widerstrahlung 14, 4; 15, 25; 19, 8; 23, 26ff.; 30, 8ff.; 46, 6; 87, 28ff.
- reverti* zurückkehren 3, 4; 81, 5; 16.
- sapientia* (*s. aeterna, infinita; filii*); *sapiens* Weisheit 2, 1; 6, 18; 8, 11; 26, 23; 28, 31; 30, 14; 32, 9; 37, 6; 54, 3; bes. 77, 17; 79, 16; 26; 85, 12; *sagacitas* (*sagax*) Klugheit 76, 17; 26f.
- scientia* (*sc. mathematica; pluralitatis*), *scire* (*sciens*) Wissen dg, bes. 18, 24ff.; 61, 16ff.; 75, 15ff.; *theoria* wissenschaftl. Gedanke 7, 22f.
- scriptura* Schrift 6, 33; 8, 13; 81, 27; *litterae* 29, 23; *liber* 7, 6; 29, 20; *legere* (*lectio*) lesen 29, 20ff.; 30, 12.
- semen divinum, seminalis* (*vis*) Same 27, 24; 31.
- sensus* (*s. = fenestra, via* 52, 26); *sensatio; sensitivus, sensibilis* (bes. *sensibilia*) — *insensibilis* Sinn, sinnl. Wahrnehmung, sinnliche Dinge hg, bes. 41, 16ff.; 52, 17ff.; — *auditus; aures; audire, audibilis* Gehör; — *gustus; palatum; gu-*

- stare, gustabilis* Geschmack; — *oculus (o. mentis)*; *nervus opticus* Auge; — *odor; nares; odoratus, odorabilis* Geruch; — *tactus (tangibilis)* Berührung dg.
- separare, separatus (s. mens, substantia)*, *separate* trennen, rein (für sich) 2, 30; 3, 6; 15, 18; 17, 6; 31, 34; 34, 4ff.; 73, 4ff.; 81, 7.
- significare* bezeichnen 67, 21; 84, 12; *designare* 57, 23; 69, 28.
- similitudo (s. expressissima, viva et incontracta infinitae aequalitatis, compositi, aeternae mentis, divinae mentis, principii, verae trinitatis)*, *similis, consimilis, similiter* Ähnlichkeit, Abbild, Gleichnis hg, bes. 65, 33ff.; *typus* Bild 34, 33.
- simplicitas (s. divina)*, *simplex (s. et unus, infinite s.; s. — compositus)*, *simpliciter* Einfachheit hg, bes. 45, 12ff.
- singularitas (s. personae)*, *singularis (bes. singularia)*; *singuli, per singula, singulariter, sigillatim; semel* Einzelheit, einzeln, bes. 36, 6ff.; 56, 26; 61, 4; 70, 29f.; 72, 23f.; *particularis (particulariter, particulatim)* einzeln, besonders 57, 28; 62, 28; 84, 22; 24.
- species (sp. sensibilis; colorum, sonorum)*, *specificus, specialis* Art, Bild 14, 33; 15, 33; 35; 16, 7; 10; 18, 4; 24, 20; 28, 12; bes. 41, 30ff.; 47, 32; 48, 6; 50, 2; 5; 66, 27; 69, 5; 7.
- speculum (sp. columnare, concavum, convexum, rectum, vivum = mens)*, *specularis* Spiegel 30, 35; bes. 31, 10ff.; 32, 6; 35, 14.
- spiritus (sp. beatus, corporalis, diffusus per arterias, organicus, separatus, tenuis; arteriarum, subtilis art., in nervo optico, universorum)* Arterien-, Lebens-, Geist 3, 5; 25, 17; 27, 1; c. VII dg, bes. 41, 28ff.; 51, 7ff.; 76, 14; bes. 77, 21ff.; 81, 7; 83, 23; 27; 84, 3; *sp. insufflare* Atem 77, 6ff.
- stabilis — instabilis* beständig — unstet 84, 14; 24; 85, 29.
- status (st. specialis, individualis)* Zustand 41, 23ff.; 53, 16ff.; 58, 10; 12; Beschaffenheit 69, 5; 7.
- subferre* aufheben 36, 4; 46, 34; 74, 8; 17; *subtrahere* wegnehmen 87, 32; *tollere* 56, 19f.; 74, 8.
- subiectum (s. proportionis)* Träger, zugrundeliegen 35, 5; 56, 17; *subesse* 56, 13.
- subsistere* selbständig bestehen 9, 26f.; 16, 3; 29, 1; 44, 31; 74, 21; 77, 12; 80, 17; *existere, existentia (ex. temporalis)* 47, 3; 55, 16; 60, 8; 64, 29; 83, 4; 85, 29; 88, 28.
- substantia (s. divina, infinita, vera, viva; rei, mentis; s. — accidens)*, *substantialis* Substanz dg, bes. 67, 32ff.; 70, 16ff.; 82, 1ff.,
- subtilis (s. — grossus)*, *subtiliter* fein, genau, scharfsichtig 26, 1; 41, 33; 42, 18; 33; 52, 22; 53, 7; 22; 60, 11; *tenuis* 51, 6; 29; 53, 4; 19.
- successio, successivus, successive* Nacheinander 65, 23; 27; 66, 35ff.; 75, 4; 86, 17.
- sufficere (sufficientissime)* genügen 26, 13; 28, 5; 41, 7; 65, 1;

- sufficientia scibilium* gedrängtes Zusammengefaßtsein 1, 18; 18, 12; 20, 2.
- symbolicus, symbolice* (*s. inquirere, loqui, mensurare*) symbolisch 2, 1; 8, 5; 12, 32; 32, 9; 33, 5; 35, 4; 60, 8; *aenigma* Gleichnis 35, 2.
- tabula rasa* Tafel 24, 3.
- tempus* (*t. — nunc*), *temporalis* Zeit 22, 26; 29; 23, 9; 27, 20; 31, 25; 58, 6f.; 64, 6ff.; 70, 31; 86, 10f.; 87, 15.
- tenebrae* Dunkel 25, 28; 27, 21; *obumbrare* 43, 18; *obscurus* 28, 3.
- terminus, terminare* (*terminatus*), *terminalis* Grenze, bestimmen dg, bes. 54, 19—57, 16; — *interminabilis* 87, 24.
- theologus, theologicus, theologicæ* Theologe 16, 23; 46, 12; 70, 24.
- totalitas, totalis* Ganzheit bes. 57, 11ff.; *totum* (*t. virtuale; t. — pars*) das Ganze bes. 61, 19ff.; 62, 20; 71, 18; 72, 15; 17.
- tractatus, tractare, pertractare* Abhandlung, dartun 6, 5; 20, 4; 70, 32; *disserere* 88, 26.
- unitas* (*un. infinita, indivisibilis, simplex, uniens; essentiae, exemplaris, naturae, substantiae; un. — aequalitas — connexio, nexus; un. — multitudo; un. = immutabilitas, un. = posse fieri — aequ. = posse facere — nexus*), *unire, unitus, unibilis, unitive, unite, unus* (betont) Einheit hg, bes. 22, 7ff.; 34, 2ff.; 37, 24ff.; 56, 6ff.; 65, 13ff.; 70, 14ff.; 72, 18ff.; 86, 34ff.
- universitas* (*un. temporalis; entium, notionum, rerum, assimilationis rerum, veritatis*) Gesamtheit, das All 20, 14ff.; 47, 5; 61, 33ff.; 63, 26; 64, 6ff.; 68, 24; 83, 29; *universa, universalis* 5, 30; 62, 28; 76, 14; 84, 25.
- uti* (*aëra pura, figuris geometricis, numero, spiritu, vi aetherea, vi spissa aërea et fumosa, vi aquea, ignea vi, vi terrea*) sich bedienen 43, 32; 45, 16; 46, 4; bes. 52, 2ff.; 58, 2; *usus, in usum habere* 8, 34; 28, 15; 42, 3; *per-, utilis* 22, 5; 59, 2.
- variabilitas* (*v. materiae*) — *invariabilitas, variabilis* — *invariabilis* Wandelbarkeit, Veränderlichkeit, wechselvoll 43, 18; 56, 12; 74, 9; 82, 13; 83, 34; 84, 20, bes. 85, 17ff.
- varietas* (*v. materiae*), *variari, varius, varie* Änderung, Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit, Unbeständigkeit dg.
- vehiculum* (*v. animae*) Träger, Behältnis 51, 8f.; *vehi* sich bewegen 41, 27; *vehemens* 88, 5.
- verbum* (*v. ineffabile; Dei*) Wort 17, 15; 19, 23; 25; 50, 14; 71, 8; *lingua* 71, 8; *vox* Sprachwort, Ton 13, 23; 17, 20; 35, 22; 51, 27; 74, 28ff.
- veritas* (*v. absoluta, delectabilis v. vitae, incorruptibilis, infinita, invariabilis; in se ipsa; praecisionis, rei, rerum; tenere veritatem*), *verus, veraciter, vero, vere* Wahrheit, Wirklichkeit, wahres Beschaffen-, Sein; *verificare* 71, 21; 72, 15.
- vestigium* Fährte 37, 6.
- via* (*v. assimilationis*) Weg 13, 2; 39, 3; 41, 11; 52, 26.

- virtus* (v. *concupiendi*, *comprehendendi*, *imaginandi*, *infinita*, *intelligendi*, *numerandi*, *rationandi*, *sentiendi*; *absolutae aequalitatis*, *mentis*, *numerorum*, *infinita unitatis seu entitatis absolutae*), *virtualis* (*virtuale totum*) Macht, Vermögen, Leistungsfähigkeit, Kraft dg, bes. 37, 26 ff.; 71, 18 ff.
- vis* (v. *alta*, *animativa*, *assimilativa*, *comprehensiva*, *conformativa entificativa*, *figurativa*, *formativa absoluta*, *ignea*, *intellectualis*, *intellectibilis*, *notionalis*, *rationativa*, *seminalis*, *sensitiva*, *sensibilis*, *specularis*, *spiritualis*, *visiva*; *mensurans omnia*, *concupiendi*, *imaginandi*, *intelligendi*, *rationandi*, *sentiendi*; *animae*, *flexibilitatis vivae*, *magnitudinis*, *mentis*, *multitudinis*, *rationis*, *unitatis*, *vocabuli*) Vermögen, Kraft bh, bes. 22, 34 ff.; 71, 34 ff.
- visus* (v. *sanus*, *in tenebris*; *visio* 26, 15; 28, 13; 41, 1), *videre*, *visivus*, *visibilis* Sehen, Seh-Sinn, -Vermögen hg, bes. c. V; *conspicere*; *respicere* 30, 9; 34, 12; 38, 29; 43, 27; 44, 31; 45, 12; 63, 14; 64, 34; 81, 32.
- vita* (v. *intellectiva*, *intellectualis*, *mentalis*, *viva mentalis*, *sensitiva*, *vegetativa*; *dormienti similis*), *vivus* (v. *descriptio*, *flexibilitas*, *imago*, *im. artis infinitae*, *im. Dei*, *lex scripta*, *numerus*, *substantia*), *vivificare* Leben dg .
- vitricator*; *vitrum* Glasbläser Bsp. 77, 6 ff.; bes. 80, 4 ff.
- vocabulum* (*vocabilitas infinita* 17, 21), *vocare* Name, Bezeichnung dg, bes. c. II.
- voluntas* (v. *omnipotens*, *perfectissima*; *Dei*) Wille 76, 21; bes. 77, 3 ff.; 79, 26.

VERZEICHNIS DER NAMEN

- Aristoteles* 2, 34; 24, 1; 31; 76, 3ff.; 81, 17; 31; 82, 15.
Boethius Severinus (doctissimus) 37, 8; 55, 31; 60, 22.
Capitolium 6, 35.
Delphi 6, 20.
Dionysius 38, 7.
Filius (Gott) Sohn 70, 26; 28; 77, 33.
Pater (Gott) Vater 70, 26; 28; 77, 34.
Peripateticus (-ci) Peripatetiker 6, 29; 16, 29; 26, 25; 39, 13;
 73, 3; 78, 6.
Philo 28, 31; 29, 6.
Physicus Naturforscher 2, 17; 47, 15; 50, 34; 51, 5; 53, 35.
Plato 2, 33; 7, 31; 35; 24, 4; 25, 12; 33; 71, 5; 76, 2ff.; 81, 22ff.;
 82, 26.
Platonici Platoniker 27, 16; 37, 8; 39, 12; 73, 9; 74, 13; 78, 1.
Pythagoras 27, 16.
Pythagoricus Pythagoreer 32, 24; 26; 30; 37, 7.
Roma 5, 10; 6, 28; 88, 4.
Romanus 7, 8.
Theologus Theologe 70, 24.
Templum Aeternitatis Tempel der Ewigkeit 7, 16.
Templum Mentis Tempel des Geistes 6, 34.
Titus Attilius Crassus 6, 35; 7, 4.
Trismegistos 18, 17.
Verbum (Dei) das Wort (Gottes) 19, 23; 25.

SCHRIFTEN DES NIKOLAUS VON CUES

Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung herausgegeben von ERNST HOFFMANN
(Philosophische Bibliothek Band 216–223, 228/9)

- H. 1: Der Laie über die Weisheit (*Idiota de sapientia*). Von E. BOHNENSTÄDT. Mit Geleitwort von ERNST HOFFMANN: Nikolaus von Cues als Philosoph. 2. Aufl. 1945. III, 108 S. DM 3.50
- H. 2: Über den Beryll. Von KARL FLEISCHMANN. Mit Einführung von ERNST HOFFMANN: Die Vorgeschichte der Cusanischen *Coincidentia oppositorum*. 1938. III, 163 S.
- H. 3: Vom verborgenen Gott (*De Deo abscondito – De quaerendo Deum – De filiatione Dei*). Von E. BOHNENSTÄDT. 2., durchgesehene Aufl. 1942. III, 166 S. DM 5.50, geb. 6.50
- H. 4: Von Gottes Sehen (*De visione Dei*). Von E. BOHNENSTÄDT. 2. Aufl. 1944. III, 240 S. DM 5.80
- H. 5: Der Laie über Versuche mit der Waage (*Idiota de staticis experimentis*). Von HILDEGUND MENZEL-ROGNER. 2. Aufl. 1944. III, 94 S. DM 3.80
- H. 6: Sichtung des Alkorans (*Cribratio Alkoran*). Erstes Buch. Von PAUL NAUMANN, Anmerkungen von GUSTAV HÖLSCHER. 2. Aufl. 1949. III, 174 S. DM 5.50
- H. 7: Sichtung des Alkorans. Zweites und drittes Buch. Von GUSTAV HÖLSCHER. 1946. S. 175–354. DM 5.–
- H. 8: Vom Frieden im Glauben (*De pace fidei*). Von LUDWIG MOHLER. 1943. III, 253 S. DM 5.80, geb. 6.80
- H. 9: Vom Können-Sein. Vom Gipfel der Betrachtung. (*De possest. De apice theoriae*). Von E. BOHNENSTÄDT. 1947. LXXXIX, 176 S. DM 12.–
- H. 10: Der Laie über den Geist. Von MARTIN HONECKER † und HILDEGUND MENZEL-ROGNER †.

Als nächste Hefte sind bald zu erwarten:

De docta ignorantia – Apologia doctae ignorantiae (Hrsg. Karl Fleischmann) – *Concordantia Catholica*. (Hrsg. G. Kallen) – *Compendium* (Hrsg. Bruno Decker) – *De non aliud* (Hrsg. Paul Wilpert) – Mathematische Hauptschriften (Jos. und J. Hofmann)

Diese Ausgabe übersetzt zum ersten Male den Text nach den Handschriften, ohne Auslassungen, ohne die Interpolationen der Pariser Ausgabe, ohne die zahlreichen Fehler des Baseler Druckes. Sie erscheint unter Benützung der von der Cusanus-Commission für die große lateinische Heidelberger Akademie-Ausgabe gesammelten Materialien und unter der gleichen Oberleitung. Da sie manche Texte rascher zu publizieren vermag als jene, hat sie sich als unentbehrlich auch für die jetzt so intensive Cusanus-Forschung im In- und Ausland erwiesen.

FELIX MEINER VERLAG IN LEIPZIG

NICOLAI DE CUSA OPERA OMNIA

IUSSU ET AUCTORITATE ACADEMIAE LITTERARUM HEIDELBERGENSIS AD CODICUM FIDEM EDITA

Zunächst sollen die philosophischen und staats-theoretischen Schriften veröffentlicht werden. Sie werden 14 Bände mit etwa 1600 Seiten umfassen. Der ermäßigte Subskriptionspreis ist erloschen.

Bisher sind erschienen:

Vol. I: **De Docta Ignorantia libri Tres.**

Ediderunt Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky. 4^o. 1932. XIX, 179 Seiten.

Vol. II: **Apologia Doctae Ignorantiae.**

Edidit Raymundus Klibansky. 4^o. 1932. XI, 49 Seiten.

Vol. V: **Idiota de Sapientia I. II; de Mente; de Staticis Experimentis**

Ed. L. Baur. 4^o. 1937. XXXII, 150 Seiten.

Vol. XI/1: **De Beryllo.** Ed. L. Baur. 4^o. 1940. XX, 59 Seiten.

Vol. XIII: **Directio speculantis seu De non aliud.**

Ediderunt Ludovicus Baur et Paulus Wilpert. (Im Druck.)

Vol. XIV: **De Concordantia catholica.** Ed. G. Kallen.

Liber primus. 4^o. 1939. S. 1-90.

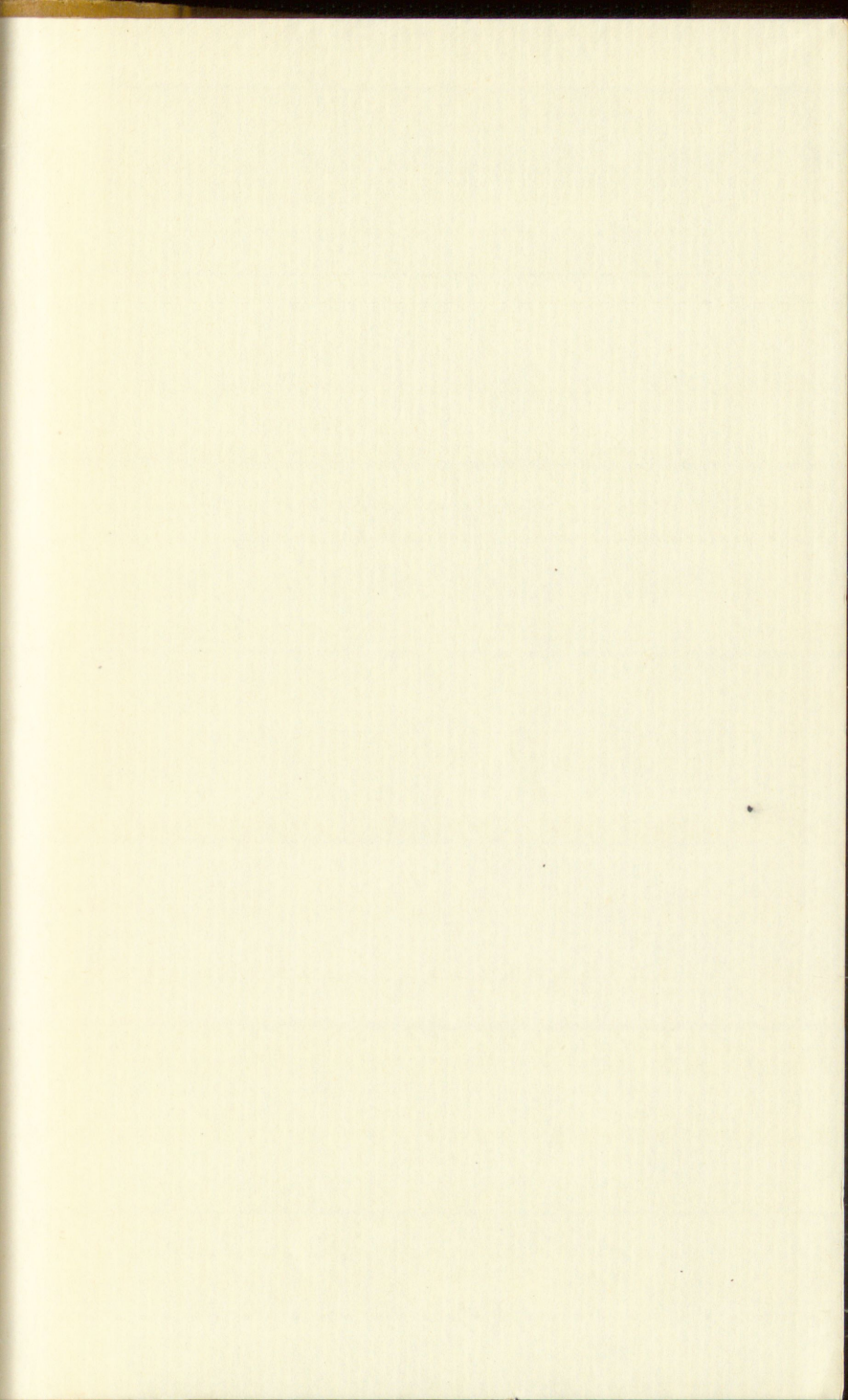
Liber secundus. 4^o. 1942. S. 91-308.

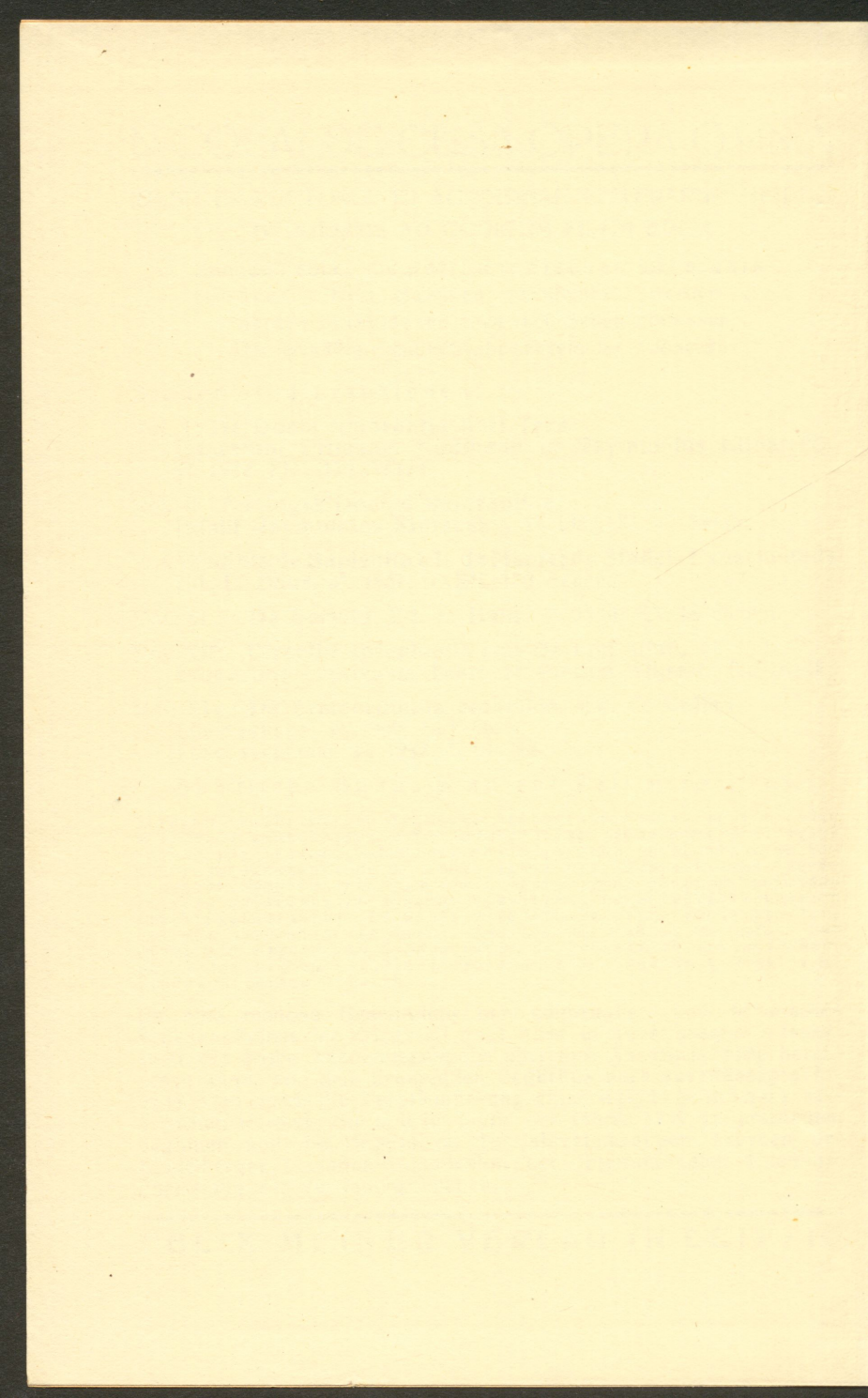
Sämtliche Bände sind zur Zeit vergriffen.

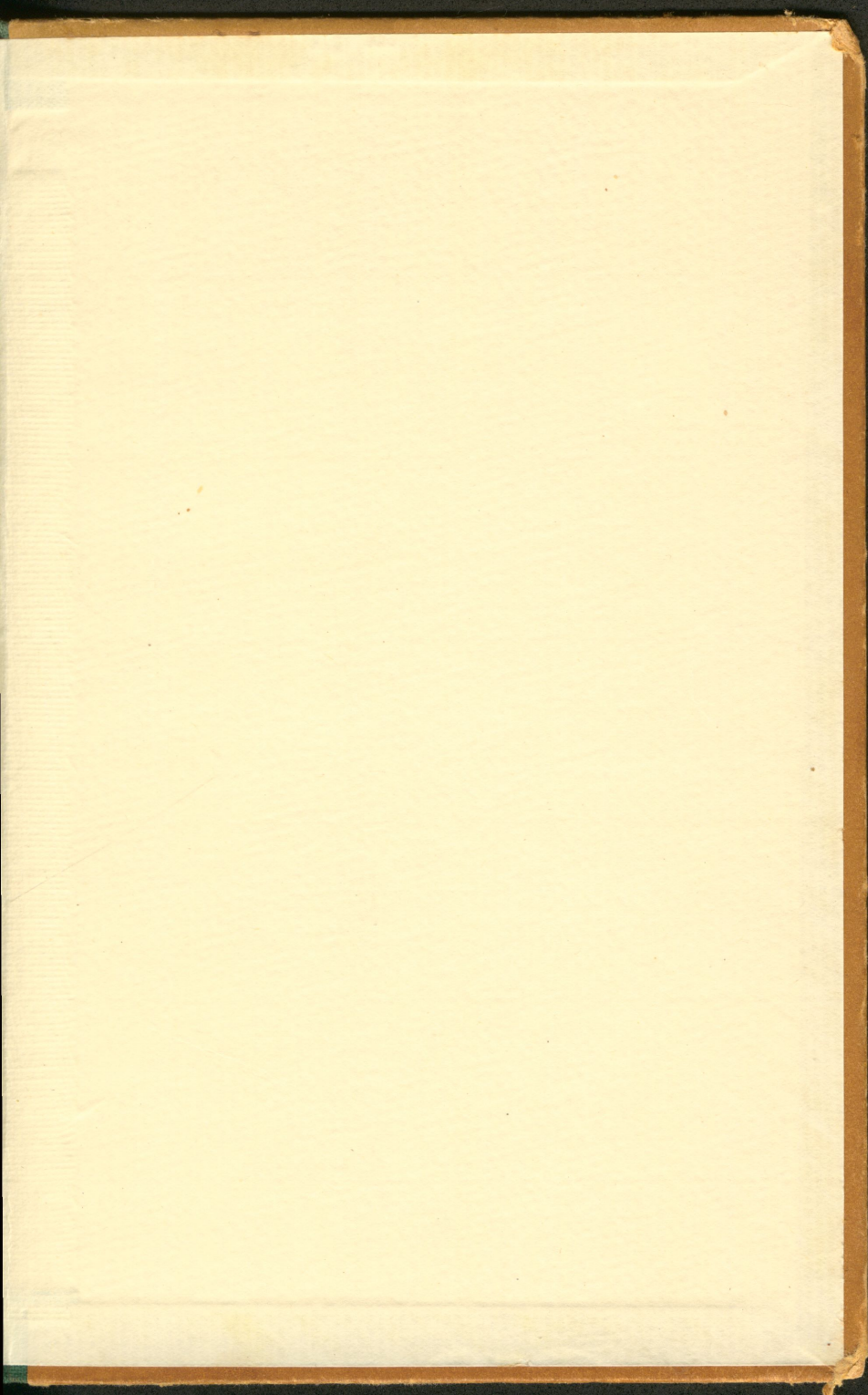
„Mit dieser Ausgabe erfüllt die Heidelberger Akademie eine Ehrendschuld der deutschen Wissenschaft gegenüber dem großen deutschen Denker, der an einem der wichtigsten Knotenpunkte der geistesgeschichtlichen Entwicklungslinien, im Schnittpunkt des Mittelalters, der Renaissance und der Neuzeit zugleich steht. Diese erste, allen Anforderungen der Editionstechnik entsprechende Gesamtausgabe seiner philosophischen Werke ist also wirklich eine dringende Notwendigkeit, und es muß den Herausgebern aufrichtig gedankt werden, daß sie die große Mühe der schwierigen Textherstellung nach allen Handschriften und Drucken, besonders aber auch die Riesenarbeit eines vollständigen Apparates der Stellennachweise, der Parallelstellen und der Nachwirkung bestimmter Texte bei Späteren übernommen haben.“ Prof. Dr. A. Dempf in den „Blättern für deutsche Philosophie.“

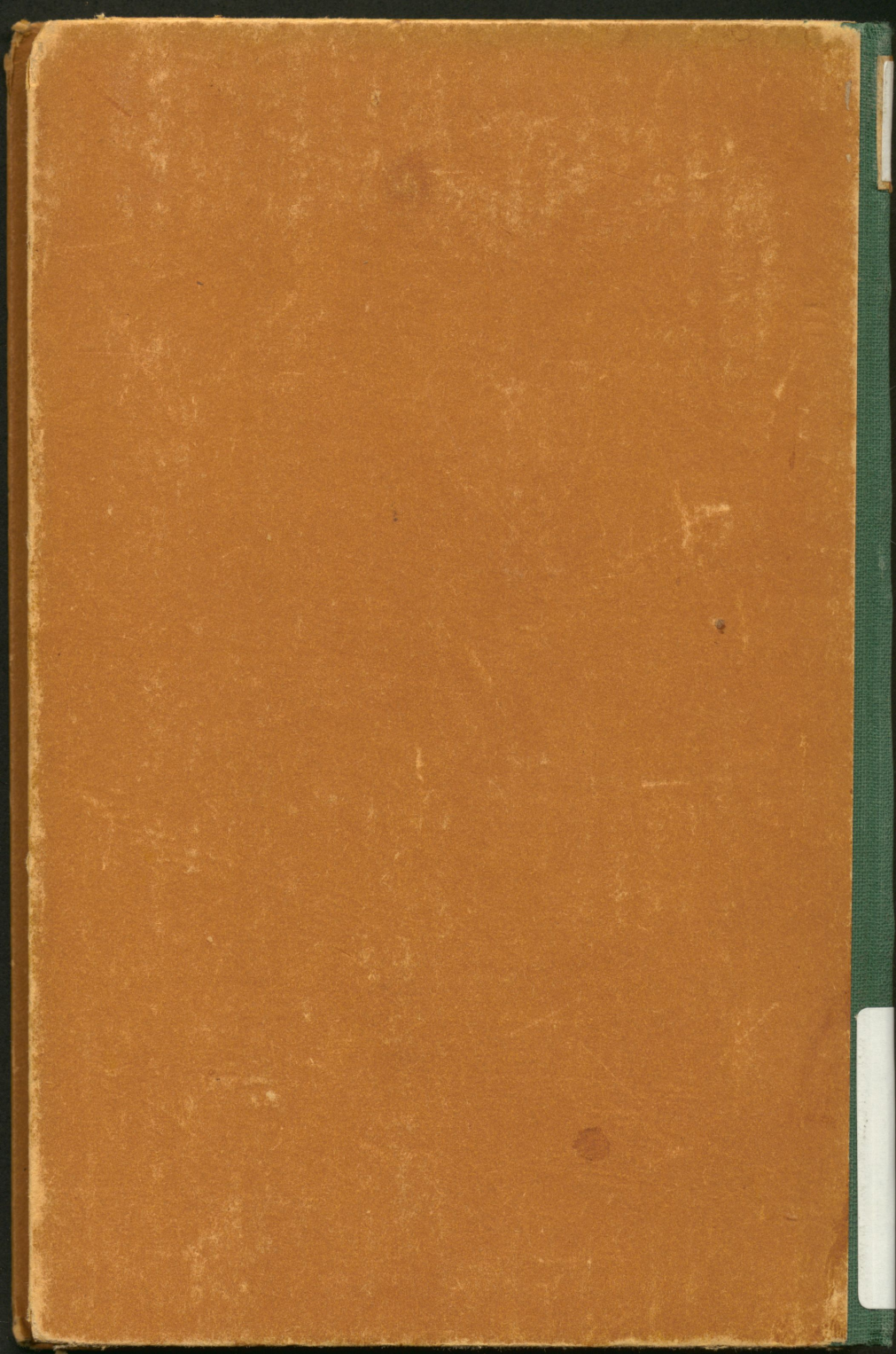
Da eine restlose Beseitigung der editorischen und technischen Schwierigkeiten der Kriegszeit noch nicht in zuverlässiger Aussicht steht, die große Akademieausgabe aber ihre Ansprüche nicht herabsetzen kann, soll dem dringenden Bedürfnis nach zuverlässigen Arbeitstexten durch die Veröffentlichung einer **editio minor** entsprochen werden. Sie soll im Laufe des Jahres 1949 zu erscheinen beginnen und die Ergebnisse der jahrzehntelangen Arbeiten der Heidelberger Cusanus-Kommission der internationalen Cusanus-Forschung zur Verfügung stellen.

FELIX MEINER VERLAG IN LEIPZIG









00

DD

4000

N639

G3

STERN
JOURNAL
DE
LITTÉRATURE
ET
D'ART